Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich

SIEGMUND HURWITZ

Die Gestalt des sterbenden Messias

Rascher Verlag Zürich und Stuttgart

S. HURWITZ

DIE GESTALT DES STERBENDEN MESSIAS

STUDIEN AUS DEM
C. G. JUNG-INSTITUT
ZÜRICH
VIII

SIEGMUND HURWITZ

DIE GESTALT DES STERBENDEN MESSIAS

Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik

Mit einem Vorwort von

ALEXANDER ALTMANN

RASCHER VERLAG
ZÜRICH UND STUTTGART
MCMLVIII

Die Drucklegung dieser Arbeit erfolgte mit Unterstützung des
Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

©

Alle Rechte vorbehalten / Verlagsnummer 1657
Copyright 1958 by Rascher & Cie. AG, Zürich
Druck: Buchdruckerei Winterthur AG, Winterthur
Umschlagentwurf: K. Hablützel
Printed in Switzerland

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 7

I. Einleitung 9

II. Eschatologie und Apokalyptik 27

III. Messianische Hoffnungen 37

IV. Die Gestalt des sterbenden Messias im Talmud 41
a) Traktat Sukka 52a und die Deutung von Ps. 2, 7f. . . 41
b) Traktat Sukka 52b und die Deutung von Sech. 2, 3 . 61
c) Traktat Sukka 52a und die Deutung von Sech. 12, 10ff. 89

V. Der sterbende Messias im Targum und im aggadischen Schrifttum 123

VI. Der sterbende Messias in der späteren Literatur . . 161

VII. Deutungen 165
a) Exegetische Erklärungen 167
b) Zeitgeschichtliche Deutungen 180
c) Die Gegensatzhypothese KLAUSNERS 187
d) Die Spaltung des Messiasbildes 192
e) Die mythologischen Aspekte 203
f) Die archetypischen Hintergründe 208
g) Die Wandlung des Gottesbildes 215

VIII. Schlußwort 237

ZUR TRANSKRIPTION

Die Buchstaben des hebräischen Alphabets wurden in der Art transkribiert, die in der Semitologie allgemein gebräuchlich ist:

א = Aleph = ʾ
ב = Bet = b
ג = Gimel = g
ד = Dalet = d
ה = He = h (am Ende des Wortes nicht bezeichnet)
ו = Vav = v
ז = Zajin = z
ח = Chet = ḥ
ט = Tet = ṭ
י = Jod = j
כ = Kaph = k
ל = Lamed = l
מ = Mem = m
נ = Nun = n
ס = Samek = s
ע = Ajin = ʿ
פ = Pe = p
צ = Zade = ṣ
ק = Qoph = q
ר = Reš = r
שׁ = Šin = š
שׂ = Sin = ś
ת = Tav = t

Hebräische Eigennamen wurden jeweils in der im Deutschen üblichen Schreibweise wiedergegeben. Im übrigen wurde aus technischen Gründen der Gebrauch hebräischer Buchstaben und diakritischer Zeichen nach Möglichkeit vermieden.

VORWORT

Die jüdische Eschatologie kennt neben der Figur des Messias aus dem Hause David noch einen zweiten, der Zeit nach vorausgehenden Messias aus dem Hause Josef, der im endzeitlichen Kampfe seinen Tod findet und den Weg für den davidischen Heilsbringer bereitet. Die bibelexegetische und religionsgeschichtliche Forschung hat sich schon seit langem mit den Problemen, die dieses Motiv aufwirft, beschäftigt, ist aber zu keinen irgendwie gesicherten und befriedigenden Lösungen gelangt. Wann taucht diese Gestalt zum ersten Mal auf? Wie ist ihr Entstehen zu erklären? Welches ist ihr Verhältnis zur christlichen Erlöserfigur?

Dr. Siegmund Hurwitz, der Verfasser der vorliegenden äußerst fesselnden und wertvollen Studie, hat es sich zur Aufgabe gestellt, den gesamten Fragenkomplex von neuem aufzurollen, und seine Arbeit zeugt von intensivster Beschäftigung nicht nur mit dem Quellenmaterial als solchem, sondern auch mit der ganzen weitverzweigten Literatur über das Thema. Seine mit Sorgfalt und Sachkenntnis durchgeführte Sichtung des Materials und die von ihm angestellte Abwägung der verschiedenen Theorien darf schon an und für sich als eine Leistung angesprochen werden. Der entscheidende Wert dieser Arbeit liegt jedoch in dem neuen, außerordentlich fruchtbaren Zugang, den sie eröffnet. Zum ersten Mal in der der Geschichte der jüdischen Eschatologie gewidmeten Forschung werden die Einsichten der Jungschen Analytischen Psychologie für ein Verständnis der fraglichen Motive und

Theologeme in prinzipieller Weise herangezogen. Die literarisch-historische Fragestellung wird nicht beiseite geschoben. Ihr Recht wird anerkannt und ihre Ergebnisse werden kritisch zur Kenntnis genommen. Aber das Hauptinteresse des Verfassers liegt in dem Nachweis, daß wir es hier mit einem echten, wenn auch z.T. verfärbten und vielfach übermalten Mythologem zu tun haben, das weder von der bibelexegetischen noch zeitgeschichtlichen Ebene her restlos zu verstehen ist. Äußere Geschehnisse können zwar die «inneren Figuren» konstellieren und beleben, sind aber außerstande, sie hervorzubringen. Ein wahrhaftes Verständnis des Motivs vom sterbenden Messias sowie der damit verknüpften Motive ist nur von der Frage her möglich: Was ist der archetypische Charakter und die religionspsychologische Bedeutung dieser Gestalt? Wie der Verfasser zeigt, ist die Messiasfigur ein Archetypus, nicht die Erfindung eines rationalen Bewußtseins, und die Spaltung des Messiasbildes ist nur verständlich als die Folgeerscheinung jener Spaltung des Gottesbildes selbst, wie sie in der apokalyptischen, sektiererischen und gnostischen Literatur der Spätantike zum Ausdruck kommt. Von hier aus ergeben sich wertvolle Ausblicke auf die psychologischen Differenzen zwischen Judentum und Christentum.

Die Fruchtbarmachung der Jungschen Psychologie für die Erhellung jüdisch-religionsgeschichtlicher Motive ist ein Anliegen, das bisher wenig kompetente Sachbearbeiter gefunden hat. Von bisherigen Arbeiten sind des Verfassers «Archetypische Motive in der chassidischen Mystik» und Riwkah Schärfs «Die Gestalt des Satans im Alten Testament» besonders hervorzuheben. Die Hoffnung darf ausgesprochen werden, daß unbeschadet der strengen literarkritischen und historischen Forschung – und diese ergänzend – Studien dieser Art fernerhin gepflegt werden. Die vorliegende Arbeit ist zweifellos ein wertvoller Beitrag in der hier angedeuteten Richtung der Zusammenarbeit zwischen Judaistik und Jungscher Psychologie.

Alexander Altmann

Director of the Institute of Jewish Studies
Manchester

I. EINLEITUNG

Die vorliegende Studie stellt einen Versuch dar, einige religionshistorische Probleme der jüdischen Eschatologie und Messianologie vom psychologischen Standpunkte aus zu beleuchten. Es muß dabei vorausgeschickt werden, daß es im Rahmen dieser Arbeit natürlich unmöglich ist, den gesamten, ungemein komplexen Erlösermythos, wie er sich im Verlaufe eines viele Jahrhunderte dauernden religiösen Entwicklungsprozesses innerhalb des jüdischen Schrifttums allmählich herauskristallisierte, im einzelnen darzustellen. Ich muß mich darauf beschränken, einige Aspekte aufzuzeigen, wobei es mir in erster Linie darauf ankommt, auf die spezifisch mythologischen Hintergründe der Gestalt des sogenannten sterbenden Messias hinzuweisen. Daher werde ich mich vor allem bemühen, den verschiedenen Mythenmotiven und Mythenresten, welche sich um diese Gestalt gruppieren, nachzugehen. Wenn meine Annahme richtig ist, daß hinter der Figur des sterbenden Messias tatsächlich ein echter Mythos oder doch zum mindesten eine Reihe mehr oder weniger zusammenhängender Mythologeme stehen – was durch die folgenden Untersuchungen erst noch belegt werden muß –, dann läßt sich vielleicht auch etwas über den archetypischen Charakter und damit die religionspsychologische Bedeutung dieser Gestalt aussagen.

Mit der Themastellung ist sowohl der historische als auch der religiöse Hintergrund visiert, auf welchem diese Figur erscheint. Um ihr

Auftauchen, ihre Entwicklung und Differenzierung zu begreifen, müßte daher eigentlich die gesamte historische und religiöse Situation des Judentums in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten eingehend dargestellt werden, doch würde uns dies viel zu weit führen. Da aber ein tieferes Verständnis der Vorstellung des sterbenden Messias nicht möglich ist ohne eine gewisse Kenntnis der eschatologischen und messianischen Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik, so werde ich zunächst versuchen, eine wenn auch fragmentarische und skizzenhafte Darstellung der jüdischen Apokalyptik und ihrer Beziehung zur Eschatologie und Messianologie zu geben.

Die Gestalt des sterbenden Messias oder Messias ben Josef hat schon frühzeitig das lebhafte Interesse der religionshistorischen Forschung erregt und eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten haben sich im Laufe der letzten Jahrzehnte um eine Deutung bemüht. Die bisherigen Deutungen gehen jedoch ausschließlich von rein historischen Voraussetzungen aus. Im Gegensatz dazu werde ich versuchen, die Gestalt des Messias ben Josef mehr vom mythologischen und psychologischen Standpunkte aus zu verstehen. Damit wird natürlich der historischen Forschung in keiner Weise ihre Berechtigung abgesprochen. Die psychologische Betrachtung historischer Phänomene bedeutet aber, daß wir Geschichte nicht ausschließlich als einen sich nach bestimmten äußeren Gesetzmäßigkeiten vollziehenden Ablauf von Geschehnissen auffassen, sondern daß wir den äußeren Prozeß in erster Linie für eine Spiegelung einer gleichzeitigen innerseelischen Entwicklung halten, m. a. W. Geschichte als Reflex irrationaler, schicksalhafter innerer Konstellationen zu begreifen versuchen. Durch die Anerkennung der Gültigkeit und Berechtigung eines psychologischen und damit auch des irrationalen Standpunktes gelangen wir m. E. zu einer viel umfassenderen Sicht und einem tieferen Verständnis sowohl historischer wie ethnologischer, mythologischer und religiöser Phänomene.

Die vorliegende Arbeit basiert auf den Forschungsergebnissen der analytischen Psychologie C. G. Jungs und seiner Schule, wobei insbesondere die Lehre Jungs vom kollektiven Unbewußten und seinen Strukturelementen, den Archetypen, vorausgesetzt wird. Jungs

Auffassungen von der Kollektivpsyche erweisen sich als ganz besonders hilfreich zum Verständnis und zur Deutung mythologischer und religiöser Motive und Symbole. Wie nämlich C. G. JUNG nachgewiesen hat, werden in den mythologischen Bildern, Motiven und Symbolen die Archetypen des kollektiven Unbewußten sichtbar. Ja, man kann den Mythos geradezu als die eigentliche Sprache oder die Ausdrucksform des Archetypus bezeichnen. Daß die Archetypen gerade in Mythen, Märchen, Legenden usw. erscheinen, ist nicht zu verwundern, denn es handelt sich bei den Archetypen um «Urbilder, die darum am besten und treffendsten durch eine bildhafte Sprache wiedergegeben werden[1]».

Auch in bezug auf die Art der Darstellung des Stoffes wurden die Methoden der analytischen Psychologie verwendet. Dies bedeutet, daß religiöse Aussagen etwa in der gleichen Art und Weise interpretiert werden, wie der moderne Tiefenpsychologe spontane Manifestationen des Unbewußten, z. B. Träume, Visionen, Wachträume, aktive Imaginationen und passive Phantasien, zu deuten versucht. Infolgedessen werden bei der Deutung religiöser Texte Quellen aus verschiedenen Zeiten und Schichten herangezogen, um den sogenannten Kontext zu gewinnen, ähnlich wie man die verschiedenen Assoziationen und Einfälle des Träumers mit zu berücksichtigen hat, wenn man den verborgenen Sinn eines Traumes oder einer Vision zu ergründen versucht[2].

Im Unterschied zu S. FREUDS Methode der sogenannten *freien Assoziation*[3] hat C. G. JUNG eine etwas andere Art der Kontextaufnahme eingeführt, die er als *Amplifikation* bezeichnet. Es handelt sich dabei um eine «gerichtete» Art des Assoziierens, welche nicht «frei», sondern direkt auf die einzelnen Traumelemente bezogen ist. Die Amplifikation ist nach C. G. JUNG «stets da am Platz, wo es sich um ein dunkles Erlebnis handelt, dessen spärliche Andeutungen durch psychologischen Kontext vermehrt und erweitert werden müssen, um verständlich zu werden. Daher verwenden wir in der komplexen Psychologie die ‚am-

[1] C. G. JUNG: «Psychologie und Alchemie», Zürich 1952, p. 44.

[2] C. G. JUNG: *l.c.* p. 73.

[3] S. FREUD: «Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse», Leipzig/Wien/Zürich 1922, p. 109ff.

plificatio' in der Traumdeutung, denn der Traum ist für das Verständnis eine zu spärliche Andeutung, welche deshalb durch assoziatives und analoges Material angereichert und bis zur Verständlichkeit verstärkt werden muß[4].»

Die Amplifikationsmethode läßt sich aber nicht nur bei der Traumdeutung verwenden, sie ist auch überall da angezeigt, wo es sich um die Deutung und Erhellung dunkler, schwer verständlicher Texte handelt[5]. Ganz besonders gilt dies für mythologische und religiöse Aussagen, welche ja ebenfalls als Äußerungen des Unbewußten aufgefaßt werden müssen[6]. Allerdings stehen uns hier, im Gegensatz zu den Träumen, die direkten Assoziationen des Autors in der Regel nicht zur Verfügung. Aber glücklicherweise sind wir in unserem Falle trotzdem häufig in der Lage, aus den Texten selbst solche Assoziationen und damit auch den gewünschten Kontext zu erhalten. Es gehört bekanntlich zu den Eigentümlichkeiten der jüdischen und teilweise auch der christlichen Exegese und Homiletik, daß zur Erklärung schwieriger Texte ältere Schriftverse herangezogen werden, welche die Textstellen näher umschreiben oder deuten sollen. In diesen Fällen übernimmt jeweils der Autor diese Aussagen als seine eigenen Assoziationen. Auch da, wo diese nur in einem fernen inneren Bezug zu den zu erklärenden Texten stehen oder sogar scheinbar überhaupt keinen sinnvollen Zusammenhang mit ihnen erkennen lassen, sind sie trotzdem aufschlußreich und werfen überdies ein Licht auf die Denkweise der Exegeten und Kommentatoren.

Die Gestalt des sterbenden Messias tritt uns zuerst im Talmud und später im sogenannten aggadischen, d. h. erzählenden Schrifttum entgegen. Dabei müssen wir im Auge behalten, daß die messianischen Vorstellungen des Talmud und der Aggada jeweils durch ältere Aussprüche aus dem biblischen Schrifttum amplifiziert werden, welche entweder ursprünglich messianischen Charakter tragen oder sekundär eine messianische Umdeutung erfahren haben. Da nun für den mit den

[4] C. G. Jung: *l.c.* p. 397f.

[5] C. G. Jung: «Antwort auf Hiob», Zürich 1950, p. 9.

[6] Verf.: «Archetypische Motive in der chassidischen Mystik» in «Zeitlose Dokumente der Seele» (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Vol. III), Zürich 1952, p. 133ff.

alttestamentlichen Texten nicht Vertrauten der Sinnzusammenhang mit den wesentlich jüngeren apokalyptischen Texten nicht ohne weiteres verständlich ist, so ergibt sich für uns die Notwendigkeit, nicht nur die eigentlichen Textstellen, sondern außerdem auch die sie kommentierenden Aussprüche zu erläutern, m. a. W., wir müssen auch die herangezogenen Amplifikationen einer text- und teilweise stilkritischen Analyse unterziehen, soweit sich dies für das Verständnis als notwendig erweist. Im Gegensatz zur klassischen Traumanalyse C. G. JUNGS, in welcher die Amplifikationen quasi *radiär,* d. h. bezogen auf den Traum als Mittelpunkt angeordnet sind, ergibt sich in unserem Falle eine mehr *lineare* Anordnung der amplifizierenden Elemente, indem diese zwar ebenfalls von einem gemeinsamen Ausgangspunkte ausgehen, aber von diesem aus immer weiter führen, so daß wir darauf bedacht sein müssen, den Zusammenhang mit der Ausgangsvorstellung nicht zu verlieren[7].

Man könnte dieser Methode gegenüber, welche neben den eigentlichen Texten auch die herangezogenen Amplifikationen und ihre Bedeutungen mit berücksichtigt und erklärt, einwenden, es handle sich bei letzteren häufig weder um historische noch um literarische Parallelen oder Analogien zu den Texten, sondern bestenfalls um mehr oder weniger zufällige Wortassoziationen oder absichtlich gesuchte Beweise, welche die talmudischen Exegeten in ihrem bekannten Hang zu grenzenlosen Spekulationen von überall her zusammengetragen hätten, wobei ihnen die eigentliche, ursprüngliche Bedeutung der Amplifikationen überhaupt nicht mehr bewußt war. Der Wert solcher amplifizierender Bibeltexte sei daher schon deswegen fragwürdig, weil ihnen von den apokalyptischen Autoren oft ein völlig neuer Sinn unterlegt wurde, der mit dem ursprünglichen nicht mehr zusammenfalle. So hat J. WELLHAUSEN in einer bekannten Kontroverse gegen die traditionsgeschichtliche Methode H. GUNKELS geäußert, daß es irrelevant sei,

[7] Vgl. hierzu G. ADLER: «Zur analytischen Psychologie», Zürich 1952, p. 52ff. Es handelt sich in unserem Falle jedoch nicht um eine «geradlinige Kette von Assoziationen, die ins Endlose verlängert werden» kann, da hier die einzelnen Assoziationen nicht nur durch die jeweils vorangehende Assoziation, sondern auch in ihrem mittelbaren Bezug zur zentralen oder Ausgangsvorstellung bestimmt sind.

auf den ursprünglichen Sinn der apokalyptischen Stoffe zurückzugreifen. Damit werde der Ursprungsfrage viel zu viel Bedeutung beigemessen. Es sei nämlich methodisch völlig gleichgültig, woher ein Stoff ursprünglich stamme. Die apokalyptischen Schriftsteller hätten ihn «sicher nicht aus der ursprünglichen Quelle geschöpft. Sie haben auch nicht nach seiner ursprünglichen Bedeutung gefragt, sondern ihren eigenen Sinn, so gut es ging, hineingelegt. Und den Sinn, in welchem sie selber ihn verwandt haben, müssen wir zu erkennen suchen. GUNKEL glaubt, sie korrigieren und das wahre Verständnis entgegensetzen zu müssen. Das hat vielleicht antiquarisches Interesse, ist aber nicht Aufgabe des Exegeten[8].»

Was aber für den in historischen Kategorien denkenden *Bibelexegeten* gilt, hat nicht ohne weiteres auch für den von psychologischen Voraussetzungen ausgehenden *Religionspsychologen* Geltung. Was an WELLHAUSENS Argumentation zweifellos richtig ist, ist die Forderung, daß man sich bewußt sein muß, daß die Apokalyptiker den von ihnen benutzten Amplifikationen häufig einen Sinn gegeben haben, der zum ursprünglichen Sinn oft im Gegensatz steht. Für den Religionspsychologen gilt aber, daß er auf jeden Fall die ihm vorliegenden Amplifikationen nicht nur in ihrer sekundären Bedeutung berücksichtigen darf. Er hat außerdem nach der ursprünglichen, vielleicht nicht mehr bekannten Bedeutung zu forschen und dies sogar dann, wenn sie mit dem späteren, d. h. von jüngeren Autoren hineinprojizierten – oder interpretierten Sinn keinen direkten Zusammenhang erkennen lassen. Denn dieser ursprüngliche Sinn ist ja in den Amplifikationen ebenfalls enthalten. Wie Träume und Visionen, so stellen auch die verwendeten Amplifikationen psychische Aussagen dar, welche dem Exegeten und Kommentator zum mindesten teilweise zu seiner bewußten Vorstellung «einfallen», m. a. W. aus seinem Unbewußten auftauchen und infolgedessen zu seiner bewußten Vorstellung in irgend einem mehr oder weniger deutlichen Bezug stehen. Die Wahl der Amplifikationen ist weder ein reiner Zufall noch ein bewußter Willkürakt. Denn was ver-

[8] Vgl. A. BENTZEN: «Messias. Moses redivivus. Menschensohn.» Zürich 1948, p. 23ff., Anm. 16

anlaßt den apokalyptischen Schriftsteller, gerade diese und nicht irgend eine andere Amplifikation zu wählen und ihr einen «eigenen Sinn» zu geben? Offenbar muß in ihr doch etwas enthalten sein, das dieser Wahl irgendwie entgegenkam, um nicht zu sagen, sie sogar direkt nahelegte. Daß übrigens die Wahl der amplifizierenden Texte nicht einfach dem Zufall überlassen blieb, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß die Texte mit den amplifizierenden Aussprüchen meistens in einem nachweisbaren inneren Sinnzusammenhang stehen, aus dem sich die Bedeutung der Amplifikationen von selbst ergibt. Die Erkenntnis von der Bedeutung dieser Amplifikationen für das Verständnis der Texte bedingt, daß wir ihre im Laufe der Zeit sich allmählich wandelnde Bedeutung berücksichtigen müssen. Wir werden uns daher die Frage vorlegen: Wie spiegelt sich im Bewußtsein der apokalyptischen Schriftsteller jener Zeit die Vorstellung vom sterbenden Messias, und was für unbewußte Bedeutungen liegen der bewußten Vorstellung zu Grunde?

Bei dieser Gelegenheit soll zwei grundsätzlichen, immer wieder vorgebrachten Einwänden gegen die psychologische Betrachtung religiöser Phänomene begegnet werden, und zwar einem *religionshistorischen* und einem *theologischen* Argument.

Dem *Religionshistoriker* kommt es bei seinen Untersuchungen in erster Linie auf die phänomenologische Darstellung eines religiösen und historischen Stoffes an. Er wird den geschichtlichen Hintergründen und Zusammenhängen, den historischen Gemeinsamkeiten, Unterschieden und Abhängigkeiten religiöser Erscheinungen und Ausdrucksformen innerhalb der verschiedenen Religionssysteme nachgehen. Treten beispielsweise gemeinsame oder parallele Phänomene in Mythos oder Religion auf, dann wird er primär an eine kausale Abhängigkeit, nämlich eine direkte oder indirekte Beeinflussung durch Übernahme denken, welche als Folge von Migrationsbewegungen zu verstehen ist. Oder aber er lehnt im Gegenteil Zusammenhänge solcher Art ab und will in parallelen Phänomenen lediglich zufällige Analogien oder voneinander unabhängige Entsprechungen sehen, die entweder überhaupt keine oder doch nur sehr ferne innere Beziehungen auf-

weisen. Dem *Religionspsychologen* kommt es dagegen nicht so sehr auf historisch feststellbare Kausalzusammenhänge und Abhängigkeiten an. Dies bedeutet natürlich nicht, daß er die fundierten und einigermaßen gesicherten Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung ignorieren und sich über sie hinwegsetzen darf. Aber auf der anderen Seite dürfen wir nicht übersehen, daß der Religionspsychologe doch von anderen Voraussetzungen her an seinen Stoff herangeht. Infolgedessen sind für ihn sowohl die Fragestellung wie die Sicht der Probleme häufig eine anders gelagerte. Was ihn vor allem interessiert ist etwa das Problem, weshalb gerade dieses und nicht ein anderes Mythenmotiv übernommen wurde, und in welcher besonderen Art und Weise es umgestaltet wurde. Vor allem aber wird er sich die Frage vorlegen, wie es zu erklären sei, daß identische oder wesensähnliche Mythologeme simultan bei den verschiedensten Völkern, z.B. in Griechenland und Polynesien, auftauchen können, bei welchen doch eine mittelbare oder unmittelbare Berührung mit größter Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden kann. Auf der andern Seite aber wird der psychologisch orientierte Mythenforscher in religionsgeschichtlichen Entsprechungen nicht nur eine mehr oder weniger zufällige Parallelität voneinander unabhängiger Phänomene sehen. Er wird vielmehr versuchen, diese Einzelerscheinungen als spezifische Ausprägungen gemeinsamer unbewußter Grundvorstellungen zu deuten. Aus diesem Grunde versucht der Religionspsychologe, dem seelischen Boden, auf welchem Mythen und Märchen gewachsen sind, besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Denn für ihn bedeuten Mythen nicht – wie die frühere Mythenforschung lange Zeit fast allgemein angenommen hat – kausale Erklärungsversuche allgemein menschlicher Erfahrungen. Für den Religionspsychologen stellen Mythen zunächst spontane Aussagen der menschlichen Seele dar. Sie sind daher ein Abbild einer innerseelischen Situation oder eines psychischen Entwicklungsprozesses, denn «alle mythisierten Naturvorgänge, wie Sommer und Winter, Mondwechsel, Regenzeiten usw., sind nichts weniger als Allegorien eben dieser subjektiven Erfahrungen, als vielmehr symbolische Ausdrücke für das innere und unbewußte Drama der Seele, welches auf dem Wege

der Projektion, d. h. gespiegelt in den Naturereignissen, dem menschlichen Bewußtsein faßbar wird».[9] Daher wird der Mythos nicht erfunden, sondern erlebt und gelebt: «Die Mythen sind ursprünglich Offenbarungen der vorbewußten Seele, unwillkürliche Aussagen über unbewußtes seelisches Geschehen und nichts weniger als Allegorien physischer Vorgänge. Solche Allegorien wären ein müßiges Spiel eines unwissenschaftlichen Intellektes. Mythen hingegen haben eine vitale Bedeutung. Sie stellen nicht nur dar, sondern sind auch das seelische Leben des primitiven Stammes, der sofort zerfällt und untergeht, wenn er sein mythisches Ahnengut verliert, wie ein Mensch, der seine Seele verloren hat[10].» Während somit der Ethnologe und Mythenforscher in den sogenannten Jahreszeitmythen nur einen Reflex der Erfahrung des zyklischen Naturgeschehens, nämlich des alljährlich sich wiederholenden Sterbens und Wiederauferstehens der Natur sieht, sind sie für den Religionspsychologen in erster Linie spontane Aussagen über ein inneres Geschehen, nämlich ein inneres Sterben und eine innere Wiedergeburt, m. a. W. für den inneren Lebens-, Wachstums- und Wandlungsprozeß, der sich lediglich im äußeren, naturhaften oder im kosmischen Bereich spiegelt. Wie C. G. Jung betont, hat man sich «in der Mythenforschung bisher immer mit solaren, lunaren, meteorologischen, Vegetations- und anderen Hilfsvorstellungen begnügt. Daß die Mythen aber in erster Linie psychische Manifestationen sind, welche das Wesen der Seele darstellen, darauf hat man sich bisher so gut wie gar nicht eingelassen[11].» Ja, man kann sogar behaupten, Mythologeme seien jene inneren, anschaulichen Kategorien, vermittels deren der Mensch überhaupt in die Lage versetzt werde, die äußere Wirklichkeit zu erfahren und bewußt zu erleben.

Obwohl die in Traum und Mythos auftretenden Gestalten, Motive und Situationen häufig der äußeren Wirklichkeit entnommen sind,

---

[9] C. G. Jung: «Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten» in «Von den Wurzeln des Bewußtseins», Zürich 1954, p. 7.

[10] C. G. Jung: «Zur Psychologie des Kind-Archetypus» in C. G. Jung u. K. Kerényi: «Einführung in das Wesen der Mythologie», Zürich 1951, p. 111.

[11] C. G. Jung: «Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten» in «Von den Wurzeln des Bewußtseins», Zürich 1954, p. 6f.

kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es sich primär um unbewußte Inhalte handelt, welche dem Individuum als äußere Gestalten und Situationen erscheinen. Daß diese aber aus dem seelischen Bereich stammen, zeigt sich deutlich in den komplizierteren Mythen, wie z. B. dem Drachenmythos, dem Mythos der jungfräulichen Geburt oder den verschiedenen theogonischen und kosmogonischen Mythen. Gerade letztere beweisen eindeutig, daß es sich um Selbstabbildungen eines inneren Entwicklungsprozesses, nämlich der Entstehung des Bewußtseins aus der Dunkelheit und Ununterschiedenheit des chaotischen Unbewußten handelt. Schöpfungsmythen stellen daher mythologische Projektionen in den kosmischen Raum dar.

Natürlich sind dem primitiven Menschen sowohl Existenz als Wesen des Projektionsvorganges so gut wie unbekannt. Er erlebt die Gestalten und Bilder, die ihm von innen und außen entgegentreten, aber es ist ihm nicht bewußt, was inneres Bild und was äußere Wirklichkeit ist. Der Frühmensch, d. h. das Kind und der archaische Mensch, erlebt die Realität immer zugleich innen und außen. Denn er ist in eine noch ungeteilte Wirklichkeit hineingestellt, in welcher Innen und Außen, mythische Wirklichkeit und Weltwirklichkeit noch nicht durch ein polarisiertes und daher diskriminierendes Bewußtsein voneinander geschieden sind, sondern wesensmäßig zusammengehören[12]. Das unbewußte Hinausverlegen seelischer Inhalte in die äußere Wirklichkeit, das die JUNGsche Psychologie als Projektion zu bezeichnen pflegt[13], läßt sich nach C. G. JUNG auch als ein synchronistisches Ereignis erklären[14], insofern innere und äußere Realität in einer sinnvollen ganz-

---

[12] Vgl. hierzu vor allem den von E. NEUMANN geprägten Begriff der Einheitswirklichkeit in

E. NEUMANN: «Der mythische Mensch und der Einzelne» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1949, Vol. XVII, p. 189ff.

E. NEUMANN: «Narzißmus, Automorphismus und Urbeziehung» in «Studien zur analytischen Psychologie C. G. JUNGS», Zürich 1955, Vol. I. p. 106ff.

E. NEUMANN: «Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit und die Sympathie der Dinge» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1956, Vol. XXIV, p. 11ff.

[13] C. G. JUNG: «Psychologische Typen», Zürich 1950, p. 625.

[14] C. G. JUNG und W. PAULI: «Naturerklärung und Psyche» (Studien aus dem C. G. JUNG-Institut, Vol. IV), Zürich 1952, p. 22.

heitlichen Beziehung zueinander im sogenannten archetypischen Felde stehen[15].

S. FREUD hat seinerzeit mit Recht den Mythos als Traum eines Volkes bezeichnet. Umgekehrt kann man auch den Traum eines individuellen Menschen, insofern er kollektiv und archaisch, d.h. archetypisch ist, als einen Mythos auffassen. Mythos und Traum, als Ausdruck einer innerpsychischen Wirklichkeit, erhalten damit Sinn und Wert: der kollektive Mythos erhält eine Bedeutung für den individuellen Menschen und der archetypische Traum, der über den Bereich des nur Personalen hinausführt, eine solche für die Menschheit.

Schon vor C. G. JUNG haben verschiedene Autoren, so namentlich A. BASTIAN, bei ihren Untersuchungen über vergleichende Völkerpsychologie und Ethnologie die Entdeckung gemacht, daß zahlreiche Mythen entweder in identischer oder doch sehr ähnlicher Form gleichzeitig bei den verschiedensten Völkern auftreten können, bei welchen die Migrationshypothese mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann. Auf Grund dieses reichen Erfahrungsmaterials hat C. G. JUNG seine Theorie vom kollektiven Unbewußten entwickelt. Ebenso konnte er das spontane Auftreten echter, archaischer Mythenmotive bei modernen Geisteskranken zeigen[16]. E. NEUMANN hat den Nachweis erbracht, daß in ganz bestimmten Phasen der individuellen wie der menschheitlichen Entwicklung sich immer entsprechende Mythenmotive und Mythenkreise, bzw. die diesen entsprechenden archetypischen Motive und Figuren konstellieren[17].

Noch bis in die neueste Zeit versuchte die vergleichende Mythenforschung und Religionsgeschichte fast allgemein die Identität und Parallelität mythischer und religiöser Vorstellungen lediglich aus äußeren Abhängigkeiten und Entlehnungen zu erklären. Erst die Lehre C. G. JUNG's vom kollektiven Unbewußten vermochte eine befriedigende Erklärung dieser Phänomene zu geben. Identität und Parallelität mythischer Motive sind nach dieser Auffassung aus der Existenz

[15] E. NEUMANN: «Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1952, Vol. XXI, p. 169ff.

[16] C. G. JUNG: «Symbole der Wandlung», Zürich 1952.

[17] E. NEUMANN: «Ursprungsgeschichte des Bewußtseins», Zürich 1949.

einer überpersönlichen seelischen Grundschicht zu verstehen, welche das gemeinsame Erbgut oder der psychische Niederschlag des allgemeinen Erlebnis- und Erfahrungsmaterials der Menschheit ist: «Die Identität von Mythologemen voneinander fern lebender Völker beruht auf dem Gemeinsamen, das die Menschen in sich und um sich haben, selbst wenn unbekannte Wege der Mythenwanderung in Betracht gezogen werden müssen[18].» Aus dieser Kollektivschicht der Psyche stammen zahlreiche Figuren und Motive der Mythen, Märchen und teilweise der Legenden, sowie individueller Träume und Phantasien, insofern letztere einen transpersonalen und damit archetypischen Charakter besitzen.

Ein Beispiel für eine solche archetypische Vorstellung, welche bei zahlreichen Völkern in den verschiedensten Zeiten immer wieder aufzutauchen pflegt, ist die Figur eines sogenannten Urmenschen. Dieser Urmensch ist eine Heilsbringergestalt, welche nach übereinstimmenden Aussagen entweder in der Urzeit oder in einem anderen Weltzeitalter Mensch und Welt erlöste. Er wird als ein halbgöttliches oder gottähnliches Wesen geschildert, das häufig Lichtcharakter und kosmische Ausmaße besitzt. Alle Aussagen über diesen Urmenschen weisen auf dessen mythischen Charakter hin und zeigen, daß hier ein allgemein verbreitetes, archetypisches Motiv vorliegt. Parallelen hierzu sind der indische Puruscha, der iranische Gayomart und der ägyptische Osiris. Hierher gehören aber auch die jüdisch-christlichen Adamspekulationen, die Paulinische Theologie vom πρῶτος ἄνθρωπος 'Αδάμ und dem δεύτερος ἄνθρωπος Χριστός, die reiche gnostische Anthroposmythologie, die rabbinische und die kabbalistische Lehre vom Adam qadmon und Adam ha-rišon, sowie die manichäische Vorstellung vom naša qadmaja. Eine andere archetypische Vorstellung liegt der Lehre von der Entsprechung oder der Korrespondenz aller Dinge, einer gegenseitigen «Sympathie» aller Dinge zu Grunde, nach welcher die irdischen Dinge ihr himmlisches Urbild besitzen und nach welcher einerseits die Welt einen μέγας ἄνθρωπος und andererseits der Mensch einen βραχὺς κόσμος darstellen, eine Kollektivvorstellung, die ebenso im alten Sumer,

[18] K. Kerényi: «Umgang mit Göttlichem», Göttingen 1955, p. 35.

in Babylonien, Indien und China, wie im mittelalterlichen hermetischen und kabbalistischen Schrifttum nachzuweisen ist. Der Einwand des Religionshistorikers, die Religionspsychologie lasse die Abhängigkeiten und Entlehnungen mythischer und religiöser Motive außer acht, fällt schon deswegen dahin, weil sich gerade diese Vorstellungen quer durch alle Zeiten und Völker hindurch, unabhängig voneinander verfolgen lassen.

Während sich so der Einwand gewisser Religionshistoriker mehr gegen die Methode der religionspsychologischen Forschung richtet, wird von jüdischer und christlicher theologischer Seite gelegentlich der Vorwurf erhoben, die JUNGsche Psychologie usurpiere das Recht, über transzendente – und damit ausschließlich theologische – Dinge Aussagen zu machen, zu denen sie nicht befugt sei. Sie setze damit an Stelle der Theologie die Psychologie und überschreite den Rahmen wissenschaftlicher Empirie, indem sie in die Sphäre des reinen Glaubens vorstoße. Zur Vermeidung von Mißverständnissen muß daher klar gesagt werden: Wenn der Religionspsychologe von Gott oder einem Erlöser usw. spricht, dann versucht er zunächst, die menschlichen Aussagen über diesen Gott oder Erlöser psychologisch zu verstehen und zu erklären. Solche Erklärungen haben aber in keiner Weise metaphysischen Charakter, denn sämtliche Aussagen über diese Gestalten beziehen sich einzig und allein auf das in allen Menschen latente Urbild von einem Gott oder einem Erlöser. Sie beziehen sich also auf ein in der Kollektivpsyche nachweisbares *archetypisches Bild,* nicht aber auf den dieses Bild prägenden, transzendenten Tatbestand[19], nämlich den eigentlichen *Archetypus* an sich, über den wir, vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, schon deswegen keinerlei gültige Aussagen machen können, weil der Archetypus an sich formal unbestimmt und überhaupt nur in seiner Ausprägung oder psychischen Erscheinungsform, nämlich als archetypisches Bild vom Bewußtsein wahrgenommen werden kann: «Die archetypischen Vorstellungen, die uns das Unbewußte vermittelt,

[19] Der Ausdruck «transzendent» wird hier weder im theologischen noch im philosophischen Sinne verwendet, sondern rein psychologisch verstanden. Er besagt, daß der Archetypus über die Grenze des menschlichen Bewußtseins hinausführt, es «transzendiert».

darf man nicht mit dem Archetypus an sich verwechseln. Sie sind vielfach variierte Gebilde, welche auf eine an sich unanschauliche Grundform zurückweisen[20].» Denn «Was immer wir von Archetypen aussagen, sind Veranschaulichungen oder Konkretisierungen, die dem Bewußtsein angehören. Man muß sich stets bewußt bleiben, daß das, was wir mit ‚Archetypus' meinen, an sich unanschaulich ist, aber Wirkungen hat, welche Veranschaulichungen, nämlich die archetypischen Vorstellungen ermöglichen[21].» C. G. JUNG hält es für höchst unwahrscheinlich, daß das eigentliche Wesen des Archetypus überhaupt bewußtseinsfähig sei. Nach JUNG läßt sich nicht einmal mit Sicherheit beweisen, daß der Archetypus eindeutig nur psychischer Natur ist. Es handelt sich offenbar um ein Rand- oder Grenzphänomen des Psychischen, weshalb JUNG auch von psychoiden oder seelenähnlichen Vorgängen spricht[22]. Daher können alle Aussagen über den Archetypus sein eigentliches Wesen nicht erreichen, sie beziehen sich immer auf das anschauliche archetypische Bild. Solche Aussagen über archetypische Bilder und Motive und ihre Wandlung im seelischen Bereich eines Individuums oder eines Kollektivs lassen sich aber ohne weiteres machen, sei es auf Grund empirischer Beobachtungen von Träumen, Visionen usw., sei es anhand des reichen Erfahrungsmaterials, das in der Religionsgeschichte aller Völker und Zeiten seinen Niederschlag gefunden hat. Damit wird eine Existenz dieser Figuren im metaphysischen Bereich in keiner Weise präjudiziert. JUNG sagt daher über das im Menschen latente Gottesbild: «Wenn sich nun die Psychologie des Unbewußten dieses Phänomens bemächtigt, so kann sie dies nur tun, wenn sie ausdrücklich darauf verzichtet, metaphysische Urteile zu fällen, und sich die Anmaßung versagt, eine Überzeugung zu bekennen, zu welcher sie angeblich ihre wissenschaftliche Erfahrung ermächtigt. Von letzterem kann aber keine Rede sein. Was die Psychologie feststellen kann, ist einzig und allein das Vorhandensein bildhafter Sym-

---

[20] C. G. JUNG: «Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen» in «Von den Wurzeln des Bewußtseins», Zürich 1954, p. 576.

[21] C. G. JUNG: *l.c.*, p. 577.

[22] C. G. JUNG: *l.c.*, p. 524.

bole, deren Deutung a priori keineswegs feststeht[23].» Infolgedessen kann der auf wissenschaftlicher Empirie basierende Religionspsychologe auf die Frage, ob hinter der in archetypischen Bildern, Motiven und Symbolen erfahrbaren inneren Wirklichkeit noch eine weitere, absolute, d. h. vom Menschen losgelöste metaphysische Wirklichkeitsebene liegt, schon aus dem Grunde nicht eingehen, weil ihre Beantwortung die Grenzen erfahrbaren Wissens überschreitet.

Das Quellenmaterial zur vorliegenden Arbeit stammt zum Teil aus dem Talmud, zum Teil aus dem sogenannten aggadischen, d. h. erzählenden Schrifttum. Ich habe mich bemüht, die Texte möglichst wort- und sinngetreu aus dem Hebräischen zu übersetzen. Zu Vergleichszwecken wurden gelegentlich auch die Teilübersetzungen von A. WUENSCHE[24], G. H. DALMAN[25], sowie von I. LEVI[26] herangezogen.

Die benützten Talmudausgaben sind:
1) Babylonischer Talmud, ed. Wilna 1928
2) Jerusalemer Talmud, ed. Krotoschin 1866

Die aggadischen Texte sind zum Teil im sogenannten Großen Midraš (Midraš rabba) sowie in der von A. JELLINEK edierten Sammlung der Kleinen Midrašim enthalten. Es handelt sich hauptsächlich um folgende Quellenwerke:

1) *Midraš vajioša* (Erzählung von der Rettung) i. JELLINEK I, p. 35ff. In der Übersetzung von WUENSCHE: Israels Befreiung durch Mose in Ägypten. Die Schrift stammt nach L. ZUNZ aus dem 11.–12. Jahrhundert.

---

[23] C. G. JUNG: «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 282.

[24] A. WUENSCHE: «Bet ha-midraš» (Aus Israels Lehrhallen). Kleine Midrašim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, Leipzig 1907/09, Vol. I/VI.

[25] G. H. DALMAN: «Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin 1888.

[26] I. LEVI: «L'Apocalypse de Zorobabel», Paris 1914.

2) *Sefer Zerubabel* (Das Buch Serubabel) i. JELLINEK II, p. 54ff., nach ZUNZ wahrscheinlich nach dem Ende des 9. Jahrhunderts entstanden.

3) *Nevuat ve-ḥalom šel Zerubabel ben Še'alti'el* (L'apocalypse de Zorobabel) ed. LEVI i. Revue des Etudes Juives, Vol. LXVIII, Paris 1914, p. 131ff. Diese Schrift basiert auf einem anderen Manuskript als die JELLINEKsche Ausgabe sub 2. Nach ZUNZ stammt sie aus dem 9. Jahrhundert, während LEVI ihre Entstehung ins Jahr 630 ansetzen will.

4) *'Otot di-mašiaḥ* (Zeichen des Messias) i. JELLINEK II, p. 58ff.

5) *Sefer 'Elijahu* (Buch oder Apokalypse des Elia) i. JELLINEK III p. 65ff. Nach JELLINEK zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert in Persien verfaßt.

6) *Pirqe mašiaḥ* (Abschnitte über den Messias) i. JELLINEK III, p. 68ff. In der Übersetzung von WUENSCHE: Über das neue Jerusalem, den Tempel, den Messias und die Freuden des Gan Eden. Ort und Zeit der Entstehung wie 5.

7) *Nistarot R. Šim'on ben Joḥai:* (Geheimnisse des R. Simon ben Joḥai) i. JELLINEK III, p. 78ff. Nach H. GRAETZ um die Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden.

8) *Tefillat R. Šim'on ben Joḥai* (Gebet des R. Simon ben Joḥai) i. JELLINEK IV, p. 117ff. Stammt nach JELLINEK aus der Zeit der Kreuzzüge und ist eine fragmentarische Variante von 7.

9) *Pereq R. J'ošijahu* (Kapitel des R. Josia) i. JELLINEK VI, p. 112ff.

Von anderen gelegentlich benützten Quellen sind zu erwähnen:

1) *Midraš leqaḥ ṭob* des R. Tobia ben Eliezer, eine Homiliensammlung, die nach ZUNZ gegen Ende des 11. Jahrhunderts verfaßt wurde. Nach M. FRIEDMANN

stammt der Midraš aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Teile davon sollen noch erheblich älter sein. In JELLINEK III, p. 141ff., sowie in der Übersetzung von WUENSCHE sind größere Abschnitte unter dem Titel Messias-Haggada erschienen.

2) *Pesiqta rabbati* ed. M. FRIEDMANN, Wien 1880, nach ZUNZ um die Mitte des 9. Jahrhunderts verfaßt.

3) *Jalqut Šim'oni* ed. Frankfurt a. M. 1687, nach ZUNZ im 13. Jahrhundert entstanden.

Während die behandelten talmudischen Texte aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stammen[27], läßt sich das Alter der Kleinen Midrašim nur schwer bestimmen. Die ältesten Teile des Midraš rabba reichen wahrscheinlich bis ins 6. nachchristliche Jahrhundert zurück, enthalten aber sehr viel älteres Traditionsmaterial, während die jüngeren Schriften dem Spätmittelalter angehören.

Herrn Prof. C. G. JUNG bin ich sowohl für die Anregung zu dieser Arbeit als auch für zahlreiche mündliche und schriftliche Mitteilungen zu großem Dank verpflichtet. Herrn Rabb. A. ALTMANN, Ph.D., M.A., Manchester, danke ich namentlich für seine wertvollen religionshistorischen Hinweise und die Korrektur des Manuskriptes. Für andere Hinweise psychologischer und religionsgeschichtlicher Art danke ich Herrn Y. und Frau Dr. phil. R. KLUGER-SCHAERF, Los Angeles, Herrn Dr. phil. E. NEUMANN, Tel Aviv, Herrn Prof. Dr. phil. G. SCHOLEM, Jerusalem, Herrn Rabb. S. SPEIER, Zürich, sowie Herrn Dozent R. J. Z. WERBLOWSKY, Ph. D., B.A., Jerusalem.

Die vorliegende Arbeit stellt die erweiterte Fassung meiner im Wintersemester 1957/1958 am C. G. JUNG-Institut, Zürich, gehaltenen

[27] Der Talmud existiert in zwei voneinander abweichenden Rezensionen. Der in Palästina entstandene sogenannte Jerusalemer Talmud wurde zu Beginn des 5., der in Babylonien verfaßte Babylonische Talmud zu Beginn des 6. nachchristlichen Jahrhunderts endgültig redigiert. Man unterscheidet einen älteren Teil, die sogenannte Mišna, und einen jüngeren Teil, die Gemara.

Vorlesungen über religionspsychologische Aspekte der Messiasgestalt dar. Für die Drucklegung im Rahmen der Schriftenreihe des C. G. JUNG-Instituts möchte ich dem Curatorium des Instituts meinen besten Dank aussprechen. Ebenso danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, welcher die Drucklegung dieser Arbeit subventionierte.

II. ESCHATOLOGIE UND APOKALYPTIK

Als Eschatologie pflegt die Religionsgeschichte alle jene Lehren zu bezeichnen, welche auf den Vorstellungen von den «letzten Dingen» (τὰ ἔσχατα) gründen. Eschatologische Vorstellungen erscheinen im jüdischen Schrifttum ziemlich früh und von ihrem ersten Auftreten an lassen sie tiefe Spuren zurück[1]. Zwar kennen die meisten religiösen Literaturen eine Art Eschatologie, und Vorstellungen über die Endzeit lassen sich sozusagen in allen differenzierteren altorientalischen Religionssystemen nachweisen. Was innerhalb des Judentums an eschatologischen Ideen lebendig war, kreiste um das Geschehen «am Ende der Tage» oder «am Tage JHWHS», um die Fragen des Jenseits, der Vergeltung, der Auferstehung und des Endgerichtes. Aber je nach der Epoche und je nach der religiösen Schicht, aus welcher das Schrifttum, das diese Fragen behandelt, stammt, steht mehr das einzelne Individuum, oder das Kollektiv – nämlich das jüdische Volk – oder die ganze Menschheit im Zentrum der eschatologischen Spekulationen. Denn es

[1] Die Frage der Entstehungszeit der jüdischen Eschatologie ist bis heute noch umstritten. Während G. HÖLSCHER annimmt, daß sie erst zur Zeit Deuterojesajas, also zur Zeit des babylonischen Exils entstanden sei, verlegen die meisten Religionshistoriker ihren Ursprung in die vorexilische Zeit. Vgl. hierzu:

L. DÜRR: «Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung», Berlin 1925.

H. GRESSMANN: «Der Messias» in «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Göttingen 1929.

G. HÖLSCHER: «Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion», Gießen 1929.

gibt innerhalb der jüdisch-religiösen Literatur keine einheitliche Vorstellung über eschatologische Dinge. Die Hoffnung auf eine glückliche Zukunft einerseits und die Sehnsucht nach einer längst entschwundenen paradiesischen Urzeit andererseits beleben Bilder in der Seele des Menschen, welche je nach der Zeit, dem geistigen Standorte und dem religiösen Kollektiv, aus dem sie stammen, sehr verschiedene Farben und Nuancen aufweisen. In manchen frühen prophetischen Schriften überwiegt das naturmythische Bild einer glücklichen Urzeit, welches dann in die erwartete Endzeit hinausprojiziert wird. In anderen Schriften dominieren mehr die nationalen Züge, wobei weniger das einzelne Individuum als das jüdische Volk kollektiv zum Träger der Reich-Gottes-Erwartung wird. In einer späteren Zeit wird diese nationale Zukunftshoffnung ins Allgemeinmenschliche erweitert und vertieft. Allerdings muß betont werden, daß eine derart vereinfachende Scheidung in eine nationale und allgemeinmenschliche oder in eine individuelle und kollektive, in eine mystische und eine historische Eschatologie sich nicht durchführen läßt, da zwischen den verschiedenen Auffassungen zahlreiche Übergänge und Vermischungen vorliegen, so daß sich z. B. die mystischen und historischen Elemente nur sehr schwer voneinander trennen lassen.

Das religiöse Schrifttum, das die eschatologischen Vorstellungen beschreibt, wird als apokalyptische Literatur bezeichnet. Die Zeit der eigentlichen Apokalyptik ist die Epoche zwischen 200 vor bis etwa 150 nach Chr., doch ist diese zeitliche Begrenzung sowohl nach oben wie nach unten nicht scharf durchzuführen. Allerdings entstanden in dieser Zeit die großen «klassischen» Apokalypsen des Daniel und der Offenbarung Johannis. Aber gerade die jüdisch-eschatologischen Vorstellungen reichen einerseits zurück bis in die Zeit der vorexilischen Prophetie und lassen sich andererseits bis tief ins Mittelalter hinein verfolgen. Auch wäre es durchaus irrig anzunehmen, daß im erwähnten Zeitabschnitt die apokalyptische Literatur die allein herrschende gewesen sei. Denn gerade in diese Epoche fallen auch andere, für das Spätjudentum entscheidende Entwicklungen, wie etwa die Ausgestaltung und Kodifizierung des Gesetzes und in Verbindung damit das

Auftreten eines eigentlichen Schriftgelehrtenstandes, ferner die Entstehung der heterodoxen jüdischen Gnosis, deren geistesgeschichtliche Bedeutung bis heute noch nicht genügend erkannt und gewürdigt wurde[2]. Dazu kommt die Entstehung bestimmter sektenartiger Bewegungen, über deren Bedeutung für die jüdisch-christliche Entwicklung wir überhaupt erst durch die Handschriftenfunde der letzten Jahre eingehender orientiert wurden. Und endlich ist es die iranische Erlösungslehre, die die nachexilische jüdische Literatur beeinflußte. Immerhin können wir sagen, daß die eigentliche Apokalyptik einen wesentlichen Aspekt des Spätjudentums bildet und daß ihre Blütezeit tatsächlich etwa mit jenem Zeitabschnitt zusammenfällt, der begrenzt wird von den Makkabäerkriegen und dem Hadrianischen Aufstande. Im Gegensatz zum kanonischen Schrifttum der Bibel und zum Talmud stammt die apokalyptische Literatur nicht aus den Kreisen der Schriftgelehrten, sondern hauptsächlich aus den ungebildeten Volksschichten. Es handelt sich infolgedessen um eine Art Laienliteratur. Von da her ist auch der ganze Charakter dieses Schrifttums bestimmt, nämlich der «naive, breite Stil dieser Schriften, der Mangel an straffer Gedankenzucht, die Freude am Bizarren, am Märchen und an der Legende, das Übermaß an zügelloser Phantasie, der Mangel an Kritik, das Aufgreifen von Vorstellungen und Gedanken verschiedenster Herkunft, das alles sind Züge, die von hier ihre Erklärung finden[3]». Vom psychologischen Standpunkte aus könnte man daher sagen, daß das apokalyptische Schrifttum das Unbewußte jener Zeit ausdrückt.

Es lassen sich zwei verschiedene Formen des apokalyptischen Schrifttums unterscheiden: In der *prophetischen* Apokalyptik werden die Ereignisse und Zustände der Endzeit anvisiert und «enthüllt», wobei der Schriftsteller allerdings häufig mehr verhüllt als enthüllt. Zu dieser Art gehören in erster Linie die klassischen Apokalypsen, wie Daniel und die Offenbarung Johannis, aber auch kleinere apokryphe Schrif-

[2] G. Scholem: «Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen», Zürich 1957.
G. Quispel: «Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1953, Vol. XXII, p. 195ff.

[3] W. Bousset: «Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament», Berlin 1903, p. 9f.

ten, wie die Himmelfahrt Mosis und die Sibyllinischen Orakel. Daneben gibt es eine Form der Apokalyptik, die man vielleicht am besten als *visionäre Apokalyptik* bezeichnen könnte. Diese erzählt von den Erlebnissen des Apokalyptikers, seiner Seelenreise in die himmlischen Hallen und Paläste und seiner mystischen Unterweisung. Hierher gehört die sogenannte Hekalot-Literatur, welche ihrerseits den Übergang in die eigentliche kabbalistische Mystik bildet.

Die Apokalyptik stellt im Grunde nichts anderes dar als eine Neubelebung des alten Prophetentums. Wie dieses, stellt auch die Apokalyptik das innere Erlebnis der visionären Schau in ihren Mittelpunkt. Wie der Prophet, so erlebt auch der Apokalyptiker seine innere Erfahrung im Bilde, im Traum und in der Vision. Beiden gemeinsam ist das Ergriffensein, die Faszination durch die inneren Bilder. Es mag dabei einem kollektiven Zeitgeiste entsprechen, wenn der Apokalyptiker sein Werk meist pseudepigraphisch zu tarnen pflegt. Vielleicht hängt dies aber auch damit zusammen, daß er in seiner Entrückung einer Identifikation mit einer inneren Gestalt, einem urzeitlichen Heros oder einem Propheten erliegt, deren er sich selbst gar nicht bewußt ist. Auf jeden Fall spürt man bei vielen Apokalyptikern ein unmittelbares, echtes Erleben, das sie oft zutiefst erschüttert.

Was hingegen den Apokalyptiker vom Propheten unterscheidet, ist sein primäres Ausgerichtetsein auf die Endzeit. Der Prophet bejaht die Gegenwart, von ihr aus visiert er die Zukunft an. Der Apokalyptiker hingegen lebt im Grunde genommen nicht in der Gegenwart, die er ablehnt und entwertet, sondern gewissermaßen in der Vorwegnahme einer visionär geschauten besseren Zukunft. Der Prophet ist menschlich einbezogen in die Schau seiner inneren Bilder, er erhält aus ihr seine Aufgabe und empfindet sich als ein Instrument göttlichen Willens. Der Apokalyptiker begnügt sich damit, die inneren Bilder zu betrachten. Auch er erlebt seine innere Welt, ohne aber irgendwie aktiv handelnd einzugreifen. Daher kann sich der Prophet dem göttlichen Willen und Auftrag nicht entziehen, während der Apokalyptiker das, was ihm widerfährt, erlebt, ohne sich damit auseinanderzusetzen. Seine moralische Verpflichtung liegt ausschließlich in der Verkündigung selbst.

Es gehört zum *Stil* der apokalyptischen Literatur, daß sie häufig die verschiedenartigsten Motive aufgreift, wodurch das Verständnis und der Zugang zu vielen Quellen dieser Art ungemein erschwert wird. So werden etwa Ideen aus dem synkretistischen Hellenismus, dem frühen Christentum, der iranischen Erlösungslehre und gnostisch-dualistische Vorstellungen verschiedenster Richtung rezipiert, umgestaltet und zu einem bunten Mosaik zusammengefügt. Eine weitere Eigenart dieses Schrifttums besteht darin, daß häufig historische Persönlichkeiten oder Situationen ihres geschichtlichen Charakters entkleidet und «*mythisiert*» werden, indem sekundär eine mythische Situation auf sie übertragen wird. So wird die jeweils Israel feindliche Macht mit dem Geheimnamen «Reich Samaels», d. h. des Satans, oder als «Reich Edoms», d. h. Esaus bezeichnet, welch letzterer Name von jeher den mythischen Gegenspieler und feindlichen Bruder Jakobs meint, der selbst als die Verkörperung Israels gilt. In der Folge wird immer der jeweilige aktuelle Feind Israels als Edom bezeichnet, ob es sich um das römische Imperium oder die islamischen Eroberer handelt[4]. Auf der anderen Seite aber wird häufig auch ein zweifellos echter und alter Mythos, wie etwa die Gog-Magog-Erzählung, nachträglich «historisiert», wozu allerdings auch manche Texte genügend Anlaß geben. So hat man hinter der Gestalt des Gog der Ezechielvision die verschiedensten historischen Persönlichkeiten oder Völker vermutet. Aber dem in der Endzeit erwarteten messianischen Krieg entspricht keine bestimmte historische Situation. Es handelt sich vielmehr um ein Mythologem, wobei dieser Krieg allerdings bis in Einzelheiten hinein als geschichtliches Ereignis geschildert wird.

Bei der «*Mythisierung der Geschichte*» ist der Ausgangspunkt eine historische Situation, die sekundär mythisch gefärbt wird. Bei der «*Historisierung des Mythos*[5]» dagegen ist der Ausgangspunkt ein echter Mythos, der in der Maske und Verkleidung einer gegenwartsnahen historischen Situation erscheint[6].

[4] Letztere werden gelegentlich auch als die «Söhne Ismaels» bezeichnet.

[5] Der Ausdruck wurde von M. Noth geprägt.

[6] Zur Frage der Historisierung biblischer Motive im Schrifttum der Tannaiten vgl. vor allem N. N. Glatzer: «Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten», Berlin 1933, p. 50ff.

Eine andere Form der Gestaltung eines apokalyptischen Stoffes besteht darin, daß entweder ein Mythos oder die Geschichte sekundär «*allegorisiert*» werden. So steht z. B. hinter der mythischen Fassade der Danielvision[7] von den vier Tieren, die aus dem Meer steigen, den zehn Hörnern des vierten Tieres und dem elften Horn dazwischen mit dem großsprecherischen Maul kein wirklicher, echter Mythos. Diese Vision wird auch vom Apokalyptiker selbst nicht als eine mythische Situation empfunden, sondern als allegorisierte Geschichte, und es geht lediglich darum, die einzelnen Bildelemente richtig zu ordnen, so daß sich ihre Deutung aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus von selbst ergibt. Jedenfalls ist dem Verfasser der Danielvision Sinn und Bedeutung des geschauten Bildes durchaus klar: Die vier Tiere sind vier Könige, d. h. die Repräsentanten der vier aufeinander folgenden Weltreiche der Babylonier, Meder, Perser und des hellenistischen Reiches der Seleukiden[8]. Das erwähnte elfte Horn ist der verhaßte Antiochus Epiphanes IV., während das Reich des «Volkes der Heiligen des Höchsten» das erwartete Reich Gottes meint. Die Vision bedeutet daher nichts anderes, als daß nach dem Untergang der vier Weltreiche und dem Sturze des Verfolgers Antiochus Epiphanes das endzeitliche Reich Gottes anbrechen werde. Dem Inhalt dieser prophetischen Verheißung liegt also nicht ein Mythos, sondern aktuelle Geschichte zugrunde, die aus naheliegenden Gründen allegorisiert wurde. Auch wenn in die Danielvision einzelne Mythenmotive eingestreut sind, so handelt es sich trotzdem nicht um einen echten Mythos, und zwar deswegen, weil der Anteil des kritischen Bewußtseins hier weitaus überwiegt. Im Gegensatz zur Mythisierung der Geschichte könnte man in diesem Falle von einer «*Allegorisierung der Geschichte*» sprechen[9].

Eine weitere Möglichkeit, wie ein apokalyptischer Stoff umgestaltet werden kann, ließe sich als dessen «*Eschatologisierung*» bezeichnen. In diesem Falle wird ein Mythos, der aus bestimmten Grün-

[7] Dan. 7, 3ff.

[8] Spätere Apokalyptiker verstehen darunter die Reiche der Babylonier, Meder, Seleukiden und das römische Imperium.

[9] Vgl. J. Heinemann: «Altjüdische Allegoristik» in «Bericht des Jüdisch-Theologischen Seminars», Breslau 1936, p. 6ff.

den den lebendigen Zusammenhang mit der Gegenwart verloren hat, in die unbekannte Endzeit hinausverlegt. Seit den Forschungen H. GUNKELS und seiner Schule wissen wir, daß Urzeit und Endzeit aufs engste zusammengehören, ja vielfach miteinander identisch sind[10]. Daß sich kosmogonische und eschatologische Mythen entsprechen, läßt sich aus zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen ohne weiteres belegen. Die Identität von Urzeit und Endzeit erklärt zum Teil auch die häufig vorkommende sekundäre Übertragung eines urzeitlichen Geschehens in die Endzeit, indem sich die mythische Urfrühe des urzeitlichen Aions in die Endzeit, d. h. in den kommenden Aion projiziert. Diese Eschatologisierung des Mythos erklärt sich psychologisch, indem sowohl Urzeit als Endzeit echte Symbole für das zeitlose Unbewußte darstellen, während die Gegenwart symbolhafter Ausdruck einer bewußtseinsnäheren, erlebten, aktuellen Gegenwart ist.

Die tieferen Hintergründe, welche in der jüdischen Apokalyptik zur Umprägung des Mythos im Sinne seiner Historisierung und Eschatologisierung führten, sind sehr komplexer Art. Es lassen sich hierfür sowohl historische als religiöse und psychologische Gründe anführen. Es scheint, daß in erster Linie das unmittelbare Erlebnis der historischen Katastrophe, d. h. der Verlust des eigenen Staates, die Erfahrung des Exils und im Zusammenhang damit die «Geschichtsenttäuschung[11]» auschlaggebend waren, welche einen eigentlichen Abgrund zwischen Ideal und Wirklichkeit aufriß und welche, in der treffenden Formulierung S. MOWINCKELS, den Weg Israels «vom Erlebnis zur Hoffnung» gewiesen hat.

Vom psychologischen Standpunkte aus könnte man die Historisierung des Mythos als eine Verlagerung aus dem archetypischen in den menschlichen Bereich oder als Projektion des Mythos in den geschichtlichen Raum auffassen. Dadurch wird der bisher in Kult und Ritual

---

[10] H. GUNKEL: «Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit», Göttingen 1895.

[11] M. BUBER: «... die eschatologische Hoffnung in Israel – aber nicht in Israel allein – ist zuvor immer Geschichtshoffnung; sie eschatologisiert sich erst durch die wachsende Geschichtsenttäuschung. In diesem Vorgang bemächtigt der Glaube sich der Zukunft als der unbedingten Geschichtsüberwindung.» («Königtum Gottes», Heidelberg 1956, p. X.)

unbewußt gelebte Mythos dem reflektierenden und diskriminierenden Bewußtsein näher gebracht. Was früher im Kult- und Mysteriendrama als Aktualisierung eines urzeitlichen Geschehens immer wieder aufs neue erlebt wurde, wird nunmehr als aktuelle Geschichte und damit als bewußte Gegenwartssituation erfahren.

Im Gegensatz zur Historisierung scheint mir die Eschatologisierung des Mythos einen Prozeß zu spiegeln, bei welchem ein Mythos dem reflektierenden Bewußtsein entrückt und in die unbekannte Endzeit hinausprojiziert wird. Er nähert sich somit wieder jenen unbekannten Urgründen, aus denen er einst auftauchte, und rückt damit in die Nähe des genuin eschatologischen Mythos, von welchem er häufig überhaupt nicht unterschieden werden kann. Betrifft die Eschatologisierung einen Mythos, der bereits historisiert wurde, dann kann man auch von einer *Remythologisierung* sprechen. Ein solcher Prozeß kann aus den verschiedensten Gründen erfolgen. Häufig handelt es sich um einen obsolet gewordenen Mythos, welcher der gegenwärtigen Bewußtseinslage nicht mehr entspricht und dem Unbewußten verfällt[12]. Es ist aber auch möglich, daß bestimmte Archetypen, bzw. die sie veranschaulichenden Mythologeme zwar konstelliert sind, daß aber das Bewußtsein noch nicht bereit ist, sie aufzunehmen. Sie versinken daher wieder ins Unbewußte, bis sie zu gegebener Zeit sich erneut konstellieren. Im Unbewußten kann sich der Mythos weiter entwickeln und differenzieren. Er ist lebendig und wirksam, indem er auf das Bewußtsein einwirkt und Phantasie und Imagination befruchtet, wofür die reiche apokalyptische Literatur genügend Beispiele geben kann. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Eschatologie als eine Degenerationserscheinung des Mythos und ihre Entwicklung als «ideenlos und geistlos», entstanden aus «Spekulation, Phantastik und religiöser Neugier», zu bezeichnen[13]. Diese Auffassung wird aber m. E. dem Wesen der Eschatologie nicht gerecht. Den besten Beweis hiefür bildet, um nur ein einziges Beispiel zu geben, das spontane Erwachen des Erlösermythos in den

[12] Natürlich kann ein Mythos auch ins Unbewußte versinken, ohne daß er der Eschatologisierung verfällt.

[13] S. Mowinckel: «Psalmenstudien», Vol. III, Kristiania 1924, p. 305f.

verschiedenen messianischen Bewegungen des Judentums bis in die neueste Zeit hinein. Von da her gesehen ist die Eschatologie alles andere denn eine Degeneration des Mythos, sondern viel eher seine Umprägung und Neugestaltung und damit auch seine Aktualisierung.

Sowohl der genuin eschatologische wie der eschatologisierte Mythos können als Abbild einer zunächst unbewußt verlaufenden seelischen Reaktion auf die Katastrophe des Exils aufgefaßt werden. Aber es ist so gut wie sicher, daß es sich hierbei nur zum Teil um den Niederschlag der Erfahrung historischer Geschehnisse in der Psyche handelt. Zum Teil spiegelt er zweifellos auch einen spontanen inneren Entwicklungsprozeß, der, unabhängig von äußeren Ereignissen, sich im Unbewußten konstelliert und ins Bewußtsein drängt.

Wie die jüdisch-apokalyptische Literatur zeigt, schließen sich Historisierung und Eschatologisierung keineswegs aus, indem z. B. ein urzeitlicher Mythos sowohl einer Projektion in den geschichtlichen Raum als auch in die Endzeit verfallen kann. Ja, man kann sagen, daß es für die Vorstellungen des jüdischen Apokalyptikers bezeichnend ist, daß für ihn in der messianischen Zeit, d. h. in jenem Umschlagspunkte, an welchem der alte Aion untergeht und einem neuen Aion Platz macht, der Mythos nunmehr im geschichtlichen Raume erfahrbar wird. Hier begegnen sich mythische und historische Wirklichkeit, indem der Mythos als äußere Geschichtserfahrung und gleichzeitig Geschichte als mythische Realität erscheinen.

Im apokalyptischen Schrifttum haben die endzeitlichen Hoffnungen und Erwartungen ihren Niederschlag gefunden: der neue Aion, das Reich Gottes und in Verbindung damit die Erlösung des Einzelnen wie der Gesamtheit stehen im Brennpunkte eschatologischer Spekulationen und Phantasien. Zu den archetypischen Gestalten dieses neuen Weltzeitalters gehört u. a. auch die Figur eines Heilsbringers und Erlösers, der sowohl Göttliches als Menschliches, Himmlisches und Irdisches in sich begreift: der eschatologische Mensch, der Messias[14].

---

[14] Die Bezeichnung «Messias» wird in dieser Arbeit immer, in Übereinstimmung mit den Auffassungen von S. Mowinckel, im ausschließlich eschatologischen Sinne verwendet.

III. MESSIANISCHE HOFFNUNGEN

Messianische Erwartungen lassen sich bereits im vorexilischen prophetischen Schrifttum nachweisen. Auch die Gestalt des endzeitlichen Heilsbringers, der das messianische Reich und damit den Anbruch des neuen Aion herbeiführt, ist im prophetischen Schrifttum bekannt. Die meisten der sogenannten Schriftpropheten erwarten «am Ende der Tage» in irgend einer Gestalt einen Erlöser. Aber je nach der Persönlichkeit des Schriftstellers, je nach der Schicht innerhalb des Volkes, aus der er stammt, und je nach der Zeit trägt diese messianische Figur die verschiedenartigsten Züge. Die meisten Propheten erwarten einen Messias, der das verlorene goldene Zeitalter und den urzeitlichen Paradieseszustand im Zuge einer allgemeinen Apokatastasis bringen werde. Es wird ein von Gegensätzen und Konflikten freies Leben, wie in der Urzeit, sowohl für Israel als auch die anderen Völker im neuen Weltzeitalter erhofft. In diesem neuen Aion, der gleicherweise für alle Menschen anbricht, wird Israel allerdings eine besondere Stellung einnehmen, indem ihm seine Auserwähltheit auch einen gewissen Rang und Anspruch auf äußere Geltung verbürgt. Von einer besonderen Stellung des individuellen Menschen in der neuen Zeit ist hier noch nicht die Rede.

Der endzeitliche Erlöser wird im prophetischen Schrifttum selbst niemals als Messias, d. h. Gesalbter, bezeichnet. Dieser Titel ist zunächst für den jeweils regierenden Herrscher und in nachexilischer

Zeit für den amtierenden Hohepriester reserviert. Erst in den spätjüdischen Apokryphen – z. B. Henoch und den Psalmen Salomos – taucht diese Bezeichnung für den eschatologischen Heilsbringer auf. Zu Beginn des neutestamentlichen Zeitalters war die Konzeption der auf dem Pharisäismus basierenden rabbinischen Gelehrten fast allgemein durchgedrungen. Nach ihnen schiebt sich zwischen das jetzige und das kommende Weltzeitalter eine Art Zwischenreich ein, welches den Übergang vom gegenwärtigen Aion – dem 'olam ha-ze – zum kommenden Aion – dem 'olam ha-ba' – vermittelt: das messianische Reich[1]. Der Messias, den die Rabbinen erwarten, ist vor allem ein irdischer König und weltlicher Führer, dessen Reich in erster Linie «von dieser Welt» ist. Ein Messias, der ausschließlich jenseitige Züge trägt, konnte vom pharisäischen Judentum und damit von der weitaus überwiegenden Zahl des jüdischen Volkes auf keinen Fall angenommen werden. Daher fehlen dem Messiasbilde der Rabbinen die übermenschlichen Züge; im Mittelpunkt der endzeitlichen Hoffnungen der Rabbinen steht ein siegreicher Herrscher aus dem Hause David, der das glanzvolle Reich Davids wieder aufrichten wird: der Messias ben David. Ja es scheint, daß ursprünglich der Messias als ein wiederkehrender König David erwartet wurde[2]. Das Bild dieses Erlösers ging daher nicht über die Grenzen irdischer Hoffnungen hinaus. Dabei tritt bei den Rabbinen die Gestalt des Erlösers hinter dem eigentlichen Erlösungswerk zurück und bleibt ziemlich farblos. Demgegenüber rückt für den Apokalyptiker, der die äußere Wirklichkeit mehr träumt als bewußt erlebt, die eschatologische Erlöserfigur ins Zentrum seiner Hoffnungen. Seine Vorstellungen stehen in engem Zusammenhang mit dem Bilde des geheimnisvollen Menschensohnes bei Daniel, der «aus den Wolken des Himmels» oder, wie bei IV Esra, «aus den Wellen des Meeres» steigen wird. Er ist der der Weltschöpfung präexistente Erlöser, welcher nach

---

[1] Vgl. A. ALTMANN: «'Olam und Aion» in «Festschrift für Dr. J. FREIMANN», Berlin 1937, p. 1 ff.

J. KLAUSNER: «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten», Berlin 1904, p. 17 ff. sowie «Ha-rajon ha-mešiḥi be-Jisrael», Tel Aviv 1950.

[2] H. GRESSMANN: «Der Messias» in «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Göttingen 1929, p. 232 ff.

Henoch auf dem göttlichen Thron sitzen und als höchster Richter Engel und Menschen richten wird. Es liegt ihm fern, ein irdisches Reich des Glücks und Wohlstandes zu bringen, er wird vielmehr das «Reich des Himmels» (malkut ha-šamajim) aufrichten und der in Schuld und Sünde verstrickten Seele Heilung und Erlösung bringen, wie es im syrischen Baruchbuche heißt.

Diese eigenartige Mischung von mythischen und geschichtlichen, himmlischen und irdischen, spirituellen und nationalen Zügen gehört wesensmäßig zum Bilde des Messias, wie es sich im Laufe einer langen Entwicklung der jüdischen Eschatologie allmählich herauskristallisiert hatte. Die messianische Idee im Judentum hat dabei nicht etwa eine gradlinige Entwicklung aus nationaler Enge und Begrenztheit in universalistische Weite erlebt, wie vielfach angenommen wird. Beide Aspekte gehören wesensmäßig zusammen und können nicht voneinander getrennt werden. Aber je nach dem geistigen Standorte dominieren bald mehr die diesseitigen, bald mehr die jenseitigen Aspekte im Erlöserbild. Dabei stellt das Messiasbild der Rabbinen einerseits und dasjenige der apokryphen und apokalyptischen Schriften andererseits nur die extremen Pole dar, um welche die messianischen Hoffnungen und Spekulationen des jüdischen Volkes kreisten. In diesem weiten Spannungsfeld zwischen himmlischer und irdischer Messiaserwartung entfaltete sich der ganze Reichtum der jüdisch-eschatologischen Vorstellungen.

Diese beiden Aspekte sind letzten Endes Ausdruck jener beiden Strömungen, aus welchen die messianischen Erwartungen gespeist wurden. Auf der einen Seite ist es die aktuelle historische Situation, welche das kleine Israel zwischen die rivalisierenden Großmächte hineingestellt und es zum Spielball ihrer machtpolitischen Interessen gemacht hatte. Von daher lassen sich zum Teil die irdischen Hoffnungen auf einen diesseitigen Erlöser und nationalen Helden verstehen. Auf der anderen Seite ist zu sagen, daß das jüdische Volk schon frühzeitig eine Kulturentwicklung und damit den Zusammenprall der Gegensätze von Geist und Trieb erfahren hat. Die dadurch notwendigerweise entstandene innere Gegensatzspannung konstellierte von innen

her eine Heilands- oder Erlösergestalt, welche als Symbol einer die Gegensätze überwindenden und einenden Ganzheit zu verstehen ist. Aber welche Züge im Messiasbilde auch immer dominieren, immer handelt es sich um eine Figur, die weit über persönliche Vorstellungen hinausreicht und mythologischen Charakter trägt, d. h. vom archetypischen Hintergrunde her geprägt ist. Ja, man kann wohl sagen, daß die Gestalt des endzeitlichen Heilsbringers der eigentliche, schicksalhaft bestimmende Archetypus der religiösen Bewußtseinsentwicklung im Judentum und Christentum geblieben ist. Von da her ist es auch verständlich, daß die meisten Aussagen über diese archetypische Figur nicht rational-begrifflicher, sondern vielmehr mythologisch-bildhafter Art sind. Denn es handelt sich bei den Archetypen nicht um «Erfindungen» eines rationalen Bewußtseins, sondern um Gestalten aus der irrationalen Tiefe der menschlichen Seele, die nicht in intellektuellen Begriffen, sondern in Urbildern und Symbolen zu uns spricht.

IV. DIE GESTALT DES STERBENDEN MESSIAS IM TALMUD

a) *Traktat Sukka 52a und die messianische Deutung von Psalm 2, 7f.*

Bis zum Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts kennt die biblisch-talmudische Tradition nur eine einzige Messiasgestalt, die den Mittelpunkt der prophetischen Verheißungen bildet. Erst darnach taucht im jüdischen Schrifttum eine zweite messianische Figur auf, diejenige des sterbenden Messias[1]. Hatte man bisher einen einzigen Messias aus dem Stamme Juda, bzw. dem Hause Davids, den *Messias ben David,* erwartet, so erhofft man nunmehr die Ankunft eines zweiten Erlösers aus dem Stamme Josef, daher der Name *Messias ben Josef.* Da der Stamm Josef in die zwei Halbstämme Menaše und Ephraim zerfällt, wird der Erlöser auch als Messias *ben Ephraim,* seltener auch *ben Menaše* bezeichnet. Die Tatsache, daß wir über diese Gestalt erst so späte schriftliche Zeugnisse besitzen, hat Anlaß zu einer ausgedehnten wissenschaftlichen Kontroverse über das Alter dieser Vorstellung gegeben. Die Diskussion betrifft namentlich das Problem, ob die Idee des sterbenden Messias ben Josef tatsächlich erst aus so später Zeit stammt, oder ob sich möglicherweise Anhaltspunkte für ein höheres Alter ergeben. Im Zusammenhang damit stellt sich die vor allem für die Religionsgeschichte bedeutsame Frage, ob diese Vorstellung aus

[1] Das Auftreten einer zweiten messianischen Gestalt in gewissen Apokryphen und in einigen Handschriften von Chirbet Qumran wird später behandelt werden. Vgl. p. 197.

vorchristlicher Zeit stamme und ob und inwieweit in diesem Falle Verbindungslinien zur christlichen Erlöserfigur nachgewiesen werden können.

Was für den «sterbenden Messias» gilt, trifft in noch vermehrtem Maße für die Gestalt des «leidenden Messias» zu, der ebenfalls im jüdischen Schrifttum vorkommt. Seitdem die religionsgeschichtliche Forschung sich mit den verschiedenen messianischen Gestalten und Aspekten der Messiasfigur auseinanderzusetzen begann, ist eine heillose Verwirrung dadurch entstanden, daß man ständig die Vorstellungen vom leidenden Gottesknecht Deuterojesajas und vom Menschensohn Daniels einerseits und vom leidenden und vom sterbenden Messias in der Literatur des Talmud und der Aggada andererseits miteinander verwechselte. Zwar hat bereits vor etwa 80 Jahren D. CASTELLI[2] und nach ihm G. H. DALMAN[3] in überzeugender Weise den Nachweis erbracht, daß es sich, was die Gestalten des leidenden und des sterbenden Messias betrifft, um zwei verschiedenartige Vorstellungskreise handelt. Diese These haben auch H. L. STRACK und P. BILLERBECK in ihrem Kommentar zum Neuen Testament aufgegriffen und übernommen[4]. Ebenso wurde in neuerer Zeit von H. H. ROWLEY gezeigt, daß es sich beim leidenden Gottesknecht Deuterojesajas und dem Menschensohn Daniels um zwei völlig verschiedene Figuren handelt[5].

Noch größere Verwirrung herrscht in bezug auf die Frage nach dem Alter der Vorstellung vom leidenden und vom sterbenden Messias. Mit einiger Sicherheit kann man jedenfalls sagen, daß die ältesten schriftlichen Zeugnisse über den Messias ben Josef nicht weiter zurück-

---

[2] D. CASTELLI: «Il Messia secondo gli Ebrei», Florenz 1874.

[3] G. H. DALMAN: «Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend», Berlin 1888.

[4] H. L. STRACK und P. BILLERBECK: «Wenn ... vom leidenden und sterbenden Messias geredet wird, so ist damit nicht etwa ein und dieselbe Person gemeint, vielmehr handelt es sich dabei um zwei verschiedene Personen. Die alte Synagoge kennt einen leidenden Messias, dem aber kein Tod beschieden ist, das ist der Messias ben David, und sie kennt einen sterbenden Messias, von dem aber kein Leiden ausgesagt wird, das ist der Messias ben Josef.» (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch», München 1924, Vol. II, p. 273f.)

[5] H. H. ROWLEY: «The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament», London 1952.

reichen als in das zweite nachchristliche Jahrhundert; diejenigen über den leidenden Messias ben David sind noch wesentlich jünger. Man hat zwar zahlreiche Argumente angeführt, welche ein höheres Alter dieser Ideen nahelegen sollen. Zunächst wurde darauf hingewiesen, daß solche Vorstellungen meist längere Zeit eine mündliche Tradition durchlaufen, bis sie ihre schriftliche Fixierung erfahren. Für ein wesentlich höheres Alter spreche ferner die Tatsache, daß sich die messianische Bedeutung gewisser Bibeltexte – man dachte vor allem an Jes. 7, 42 und 53, sowie Sech. 12, 10 – geradezu aufdränge. Man könne infolgedessen mit einer gewissen Berechtigung annehmen, daß diese Texte bereits zur Zeit ihrer Abfassung, zum mindesten aber in der Zeit ihrer endgültigen schriftlichen Redigierung messianisch verstanden worden seien, um so mehr, als andere Deutungsmöglichkeiten sich als äußerst unwahrscheinlich erwiesen[6].

Auf der anderen Seite aber lassen sich für eine spätere Datierung ebenfalls gewichtige Gründe anführen. Hierfür spricht in erster Linie die Tatsache, daß Justinus Martyr (um 150 nach Chr.) weder die Gestalt eines sterbenden noch eines leidenden Messias erwähnt, obwohl er in seinem *Dialogus cum Tryphone Judaeo* eine vollständige Sammlung aller jener Texte anführt, welche von seinen jüdischen Zeitgenossen im messianischen Sinne verstanden wurden. Nun hatten zwar bekanntlich die wenigsten Kirchenväter – von einigen Ausnahmen abgesehen – Kenntnisse des Hebräischen. Aber immerhin ist die Vertrautheit des Justin mit den damaligen eschatologischen Vorstellungen und den jüdischen Theologemen seiner Zeit allgemein anerkannt, so daß dieses argumentum e silentio doch beträchtliches Gewicht erhält. Selbst wenn man zugeben will, daß sich die Rabbinen jener Zeit weniger für die Gestalt des Messias selbst als vielmehr für die mit seiner Ankunft verbundene Heilszeit interessierten, so ist das Stillschweigen Justins um so auffallender, als in den nachfolgenden Jahrzehnten Aussprüche über den sterbenden und den leidenden Messias sich mehr und mehr häufen. Trotzdem ist gerade in neuerer Zeit die Hypothese, daß

[6] H. Gressmann: «Der Messias» in «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Göttingen 1929, p. 330.

die Idee des sterbenden Messias in vorchristlicher Zeit bekannt war, von CH. C. TORREY[7] und G. H. DIX[8] aufgegriffen worden. Auf dieses Problem werde ich später zurückkommen.

Das älteste schriftliche Dokument, welches die Gestalt des Messias ben Josef namentlich erwähnt, befindet sich im Traktat Sukka des babylonischen Talmuds. Es handelt sich um einen Text, dessen Einleitungsformel «Die Rabbinen haben gelehrt» die Stelle eindeutig als eine sogenannte *Baraita* kennzeichnet. Als Baraitot pflegt man Lehrsätze innerhalb des Talmud zu bezeichnen, die meistens anonym tradiert sind. Sie gehören zu den ältesten Traditionen, wurden aber selbst nicht in den ältesten Teil des Talmud, die sogenannte Mišna, aufgenommen, da sie, was ihre Autorität betrifft, der Mišna nicht ebenbürtig sind. Sie verhalten sich zum Talmud ungefähr ähnlich wie die Apokryphen zu den kanonischen Schriften, immerhin mit dem Unterschied, daß ihnen doch eine wesentlich größere Autorität zugebilligt wird, als dies bei den Apokryphen der Fall ist.

Die Baraita lautet:

«Die Rabbinen haben gelehrt: Der Heilige, gelobt sei er, wird zum *Messias ben David* – der sich in unseren Tagen offenbaren möge – sprechen: ‚Verlange etwas von mir, ich werde es dir gewähren.' Denn es heißt (Ps. 2, 7f.): ‚Ich will von einem Beschluß erzählen: JHWH spricht: *Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.* Verlange es von mir, so werde ich dir die Völker als Erbe geben.' Nachdem er (der Messias ben David) aber sehen wird, daß der *Messias ben Josef* getötet wird, wird er (zu Gott) sprechen: ‚Herr der Welt, ich bitte dich um nichts anderes als um mein Leben.' Da wird er (Gott) zu ihm sagen: ‚Dein Leben? Noch bevor du (diesen Wunsch) ausgesprochen hast, hat es schon dein Ahne David dir vorausgesagt, denn es heißt (Ps. 21, 5): Leben verlangte er von dir, du gabst ihm *langes Leben für immer und ewig.*'»

[7] CH. C. TORREY: «The Messiah Son of Ephraim» in «Journal of Biblical Literature», Philadelphia 1947, Vol. LXVI, p. 253.

[8] G. H. DIX: «The Messiah ben Joseph» in «Journal of Theological Studies», Oxford 1926, Vol. XXVII, p. 130ff.

Wir haben hier genau auseinanderzuhalten den eigentlichen talmudischen Text, d. h. die Baraita, und die zur Amplifikation herangezogenen beiden Psalmstellen. Der Text enthält folgendes Geschehen:

1) JHWH gewährt dem Messias ben David eine Bitte.
2) Der Messias ben David sieht den Tod des Messias ben Josef und fürchtet, daß ihm dasselbe Schicksal widerfahren werde.
3) Der Messias ben David bittet JHWH um sein Leben.
4) JHWH erfüllt diese Bitte.

Dieses verhältnismäßig dürftige Material der Baraita, die sich außerdem eigentlich mehr mit dem Messias ben David beschäftigt, wird aber etwas bereichert durch die herangezogenen Amplifikationen aus den Psalmen. Die Motive dieser Bibelstellen sind:

1) Das Motiv der Gottessohnschaft, bzw. das Motiv der göttlichen Zeugung des Messias ben David (Ps. 2, 7f.).
2) Das Motiv der Unsterblichkeit des Messias ben David (Ps. 2, 5).

Weder aus dem Text selbst noch aus den Amplifikationen erhalten wir somit irgendwelche Aussagen über den Messias ben Josef. Da aber die beiden Messiasgestalten eine innere Gegensätzlichkeit aufweisen, so können wir indirekt auch auf die Eigenart des Messias ben Josef schließen. Um dies zu verdeutlichen, müssen wir etwas näher auf den Aufbau und die Bedeutung des Psalms 2 eingehen. Der folgende religionshistorische Exkurs erweist sich daher für das Verständnis der Messiasgestalt und ihrer beiden Aspekte, nämlich den Messias ben David und ben Josef, als notwendig[9].

Die beiden amplifizierenden Motive stehen untereinander in einem gewissen Zusammenhang, insofern die Gottessohnschaft des Messias ben David auch gleichzeitig dessen Unsterblichkeit bedingt. Die göttliche Abstammung ermöglicht es dem Messias, die Bitte um Schonung seines Lebens gegenüber JHWH auszusprechen. Unsterblichkeit und

[9] Daß gerade Psalm 2 für das Verständnis messianischer Vorstellungen von größter Bedeutung ist, ist bereits verschiedenen Religionshistorikern, wie H. GRESSMANN und namentlich A. BENTZEN, aufgefallen.

Gottessohnschaft stellen allerdings Aspekte dar, welche zum traditionellen Messiasbilde der rabbinischen Theologie in keiner Weise passen, sondern eigentlich eher zur Messiasvorstellung gehören, wie sie im apokryphen und vor allem im apokalyptischen Schrifttum überliefert ist.

Dem *Motiv der Gottessohnschaft* des Messias begegnen wir vor allem in den synoptischen Evangelien[10], was darauf schließen läßt, daß es dem jüdischen Volksglauben der neutestamentlichen Zeit nicht unbekannt war. Der Religionshistoriker wird sich in erster Linie die Frage stellen: In welchem Sinne wird dieses Motiv ursprünglich, d. h. im Psalm verwendet, wie versteht es der Verfasser der Baraita, und welche Wandlungen hat es in der Zeit zwischen seiner Entstehung und seiner Verwendung innerhalb des talmudischen Textes erfahren? Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht ganz einfach und würde eigentlich eine sorgfältige text- und stilkritische Analyse des Psalms und seiner Stellung innerhalb der altorientalischen Kultdichtung erfordern. Diese komplexen Probleme können hier nur ganz kurz gestreift werden. Im übrigen muß ich auf die ausgedehnte religionshistorische Literatur verweisen. Wir werden uns daher mehr der den Religionspsychologen interessierenden Frage zuwenden: Welche archetypischen Motive liegen der Idee der Gottessohnschaft zugrunde, und in welcher Richtung hat sich diese Vorstellung entwickelt?

Dem Vater-Sohn-Motiv begegnen wir im jüdischen Schrifttum schon recht früh. Seine Bedeutung schwankt aber und ist jeweils durch den Zusammenhang bestimmt, in welchen es hineingestellt ist[11]. Innerhalb des Alten Testaments wird dieses Bild hauptsächlich da verwendet, wo das Verhältnis JHWHS entweder zum ganzen Volke oder zu einem einzelnen Individuum dargestellt werden soll[12]. Verwandt mit diesem Bilde ist das *Motiv der Adoption durch die Gottheit.* Es fällt aber auf, daß in den meisten Fällen das Motiv bereits nicht mehr den Charakter eines echten *Symbols,* sondern einer *Allegorie* trägt, indem es ein absichtlich

[10] Mark. 1, 11; Matth. 3, 17.

[11] J. HEMPEL: «Gott und Mensch im Alten Testament» in «Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament», Stuttgart 1936, p. 170ff.

[12] Exod. 4, 22; Hos. 11, 1; Jes. 63, 16; Ps. 89, 27 u. a. a. O.

gewähltes Bild für das besondere Verhältnis zwischen JHWH und Israel oder zwischen JHWH und einem einzelnen Menschen darstellt.

Daneben aber gibt es einige zweifellos alte Textstellen, in welchen der allegorische Charakter des Motivs mit größter Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden kann. Hierher gehört z. B. die archaische Vorstellung der Bibel von den sogenannten Gottessöhnen[13], hinter welcher der ursprüngliche Charakter des echten Mythologems noch deutlich durchschimmert[14].

Zu diesen Texten gehören auch jene Stellen, in welchen der irdische König übermenschliche, halbgöttliche oder beinahe göttliche Qualitäten erhält und als ein engelähnliches Wesen erscheint. Eine solche Erhöhung und Annäherung des Königs an die Gottheit erfolgt namentlich in den sogenannten Königsliedern – oder Psalmen. In manchen von ihnen wird der irdische König aus dem menschlichen Bereich herausgehoben und erscheint als ein höchst numinoser oder sakraler Herrscher, der den Charakter eines göttlichen Erlösers und Heilandes trägt. Hier dürfte überhaupt der eigentliche Ursprung der Idee von der Gottessohnschaft des Messias liegen, welche sich ursprünglich auf die Vorstellung der Gottessohnschaft des regierenden Königs zurückführen läßt. Dieser Zusammenhang ergibt sich nicht nur aus zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen, sondern wird aus der Analyse der Königslieder, insbesondere von Psalm 2, nahegelegt. Dieser Psalm gehört nach der Ansicht der meisten modernen Bibelexegeten zur Gattung jener Hymnen, welche man seit H. GUNKEL[15] und seiner Schule allgemein als Königspsalmen zu bezeichnen pflegt[16]. Über den besonderen Stil dieser Kultlieder ist man sich heute ziemlich einig. Es handelt sich um eine Gruppe kultischer Liturgien, welche zu Ehren des regierenden Königs bei besonderen Anlässen rezitiert wurden. Daher kann die in der Baraita gegebene messianische

[13] Gen. 6, 11.

[14] R. SCHAERF: «Die Gestalt des Satans im Alten Testament» in C. G. JUNG: «Symbolik des Geistes», Zürich 1948, p. 266ff.

[15] H. GUNKEL: Art. «Psalmen» in «Religion in Geschichte und Gegenwart», Vol. IV, p. 1626.

[16] Zu diesen werden i. a. die Psalmen 2; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132 u. a. gerechnet.

Deutung der Psalmstelle auf keinen Fall der ursprünglichen Bedeutung des Psalms entsprechen. Allerdings wurde lange Zeit die *eschatologische* Deutung für die ursprüngliche gehalten, und E. SELLIN und einige andere Forscher waren der Ansicht, daß hier umgekehrt eine sekundäre Übertragung genuin eschatologischer Vorstellungen auf den jeweils regierenden König vorliege[17]. Aber seit den Forschungen von H. GUNKEL, H. SCHMIDT, I. ENGNELL und vor allem von S. MOWINCKEL[18] hat sich fast allgemein die Ansicht durchgesetzt, daß die primär eschatologische Deutung des Psalms an seinem eigentlichen Sinne vorbeigeht[19].

Die *zeitgeschichtlichen* Interpretationen der Königspsalmen suchen deren Entstehung aus ganz bestimmten historischen Ereignissen zu erklären. Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß sich die Königspsalmen nur zum Teil aus der geschichtlichen Situation des alten Israel verstehen lassen, da nämlich, wie schon H. GRESSMANN bemerkt hat, die verwendeten Bildmotive und Symbole häufig auf ein Großkönigtum hinweisen, welches in Israel nie existierte. Daher sind nach H. GRESSMANN diese Bilder und Symbole auf einen außerisraelitischen, babylonischen oder ägyptischen «Hofstil» zurückzuführen. Die Symbole des orientalischen Gottkönigtums seien in Israel auf den regie-

[17] E. SELIN: «Der alttestamentliche Prophetismus», Berlin 1912.
H. GRESSMANN: «Der Messias» in «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Göttingen 1929, p. 330.

[18] S. MOWINCKEL: «Psalmenstudien», Kristiania 1929, Vol. I–VI.

[19] In neuerer Zeit hat namentlich J. de FRAINE die eschatologische Deutung wieder aufgegriffen. Nach de FRAINE war es ausgeschlossen, daß die feierliche Psalmformel: «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt» (beni ʾata ʾani ha-jom jelidetika) sich überhaupt jemals auf einen irdischen Herrscher beziehen konnte, denn «les termes 'aujourd'hui je t'ai engendré' dénotent une telle transcendance qu'ils ne sauraient être attribués à un souverain humain, au sein du Jahwisme». Auf der anderen Seite stellt aber de FRAINE mit Recht fest, daß «l'usage du verbe 'jalad', dans le cas d'un individu humain, semble se rapporter, s'il s'agit d'un homme, à une paternité physique... Il faut par conséquent supposer que la génération mentionnée va plutôt dans le sens d'une naissance physique». De FRAINE geht nicht gerade so weit, die erwähnte Psalmformel im christologischen Sinne zu deuten, denn «Il est à coup sûr hasardeux de lire une croyance néo-testamentaire dans les textes de l'Ancien Testament.» Aber er ist überzeugt, daß «l'expression de Ps. 2, 7 prépare au terme de 'fils de Dieu naturel et consubstantiel', et accentue en tout cas l'idée de la filiation divine du Messie». (J. de FRAINE: «Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps. 2, 7?» in «Atti dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni», Firenze 1956, p. 270ff.)

renden Herrscher und damit «Zustände und Voraussetzungen, die in einem Weltreich Wirklichkeit waren, auf den judäischen König übertragen worden, obwohl sie zu ihm nur teilweise passen und wie eine unglaubliche Übertreibung erscheinen[20]».

Auf der anderen Seite betonen zahlreiche Alttestamentler die Ansicht, daß die Königspsalmen, trotz einer gewissen unverkennbaren Abhängigkeit von fremden Vorbildern, als Ganzes doch spezifisch israelitisches Gepräge aufweisen. Ältere Autoren, wie H. EWALD[21] und F. BAETHGEN[22], sind der Auffassung, daß der oder die Psalmdichter sich durch bestimmte geschichtliche Geschehnisse in Israel inspirieren ließen. Diese Ansicht ist in neuerer Zeit von verschiedenen Forschern aufgegriffen und teilweise modifiziert worden. Nach A. WEISER handelt es sich bei den Königspsalmen um kultische Gesänge und Rezitationen, welche ursprünglich anläßlich des Thronbesteigungsfestes bestimmter judäischer Herrscher verfaßt wurden. Als Autor denkt A. WEISER an einen oder auch mehrere Hofpropheten am Königshof in Jerusalem. Diese Hymnen seien in späterer Zeit, vermutlich unter prophetischem Einfluß, eschatologisiert und auf das Königtum JHWHS umgedeutet worden, indem sie auf das in der Endzeit zu erwartende Thronbesteigungsfest JHWHS bezogen wurden[23]. Dabei aber schimmere hinter der künstlichen, eschatologischen Fassade noch überall die ursprüngliche, historische Situation durch, indem sich die endzeitliche Thronbesteigung JHWHS in genau den alten Formen und dem ganzen ursprünglichen Kultritual der Inthronisation jenes irdischen Herrschers vollziehen werde, für welchen die Kultlieder einst gedichtet wurden.

Eine von dieser zeitgeschichtlichen Deutung etwas abweichende, aber ebenfalls historisch orientierte Erklärung gibt S. MOWINCKEL[24]. Es handelt sich nach ihm bei den Königspsalmen um eine komplexe Gruppe liturgischer Gesänge ganz verschiedenen Charakters, wobei

[20] H. GRESSMANN: «Der Messias» in «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Göttingen 1929, p. 12.

[21] H. EWALD: «Die poetischen Bücher des alten Bundes», Göttingen 1866.

[22] F. BAETHGEN: «Die Psalmen» in NOWACKS «Handkommentar zum Alten Testament», Göttingen 1904.

[23] A. WEISER: «Die Psalmen», Göttingen 1935, p. 26f.

[24] S. MOWINCKEL: «Psalmenstudien», Kristiania 1923, Vol. III.

er den Psalm 2 zur Gruppe der Orakelpsalmen zählt. Diese seien «nicht für ein einmaliges Ereignis geschrieben, sondern bei gewissen, bald in längerem, bald in kürzerem Zwischenraum wiederkehrenden Gelegenheiten verwendet worden[25]». Insbesondere seien diese Psalmen anläßlich der Thronbesteigung des jeweils neu gekrönten Herrschers rezitiert worden. Es handelt sich demnach nicht, wie die Anhänger der zeitgeschichtlichen Deutung annehmen, um die Inthronisation eines historisch bekannten Königs, sondern, wie schon H. GUNKEL[26] vermutete, um den jeweils zur Regierung gelangten Herrscher. Die Eigenart dieser Kultlieder wurde demnach bestimmt durch den besonderen Charakter des sakralen Königtums, dessen irdischer Vertreter der König ist. Noch einen Schritt weiter geht A. BENTZEN, der darauf hinweist, daß der Tag der Thronbesteigung des Königs mit dem Neujahrsfeste des Gottes zusammenfällt. Denn «der Thronbesteigungstag ist nicht ein beliebiger Tag des Jahres. Der König von Babylonien und Assyrien besteigt den Thron de iure erst am Neujahrstage nach dem Tode seines Vorgängers, und auch in Ägypten ist die Königskrönung mit dem Herrschaftsbeginn der Götter verknüpft[27].» Nach dieser Ansicht fallen also das Thronbesteigungsfest des Königs und das Neujahrsfest des Gottes zusammen. Damit ist die Beziehung zwischen den Königspsalmen und den sogenannten Thronbesteigungsliedern gegeben, welche nach S. MOWINCKEL alljährlich am «Thronbesteigungsfest JHWHS» innerhalb des Kultdramas dieses Tages mit seinem festgelegten Ritual ihren bestimmten Platz hatten. Dieses Thronbesteigungsfest JHWHS vollzog sich nach der Ansicht von S. MOWINCKEL, A. BENTZEN, J. PEDERSEN u. A. in genau festgefügten Kultformen[28]. Im Mittelpunkt

---

[25] S. MOWINCKEL: *l.c.*, p. 78.

[26] H. GUNKEL: «Die Psalmen» in NOWACKS «Handkommentar zum Alten Testament», Göttingen 1925, p. 5.

[27] A. BENTZEN: «Messias. Moses redivivus. Menschensohn.» Zürich 1948, p. 11.

[28] Auf die höchst kontroversen und noch keineswegs abgeklärten Fragen, ob überhaupt, wie lange und in welcher Form dieses Thronbesteigungsfest im alten Israel gefeiert wurde, kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht eingehen. Die folgenden Ausführungen basieren auf den von MOWINCKEL und der skandinavischen Schule entwickelten und von zahlreichen Alttestamentlern übernommenen Hypothesen. Andere Autoren, so namentlich J. KAUFMANN, stellen die Existenz des Thronbesteigungsfestes in Israel in Frage.

stand das eigentliche Kult- oder Mysteriendrama von der Thronbesteigung JHWHS, in welchem der archaische Weltschöpfungsmythos vom Kampfe JHWHS mit den Chaosungeheuern, der Tehom-Tiamat, Rahab und ihren Helfern kultisch dargestellt wurde. Der Gotteskampf endete jeweils mit der Vernichtung der Gegner JHWHS und der alljährlich erneuten Weltschöpfung. Wie in jedem Mysteriendrama bedeutet das Wiedererleben der mythischen Ursituation zugleich deren Vergegenwärtigung oder Aktualisierung als ein gegenwartsnahes Geschehen. Diese «Heilstat Gottes wird im Fest von den Teilnehmern neu erlebt, indem das kultische Drama sie ins Gedächtnis ruft. Das ‚Gedenken' der Heilstatsachen bedeutet in der alten Welt, daß man diese Tatsachen wieder erlebt[29].»

Wie J. PEDERSEN[30], A. BENTZEN[31] u. A. nachgewiesen haben, spielte innerhalb dieses Kultdramas der regierende Herrscher eine zentrale Rolle, indem er als irdische Inkarnation Gottes, als «Sohn Gottes» oder in einer mystischen Identität mit Gott den mythischen Kampf führt. Damit wird der König charismatisch aus dem menschlichen Kollektiv herausgehoben und erhält den numinosen Charakter eines Gottkönigs, wie dies der allgemeinen Konzeption des altorientalischen Königtums entspricht. Am deutlichsten zeigt sich das in Babylonien, wo der sakrale Herrscher das Ebenbild Marduk-Bels (ṣalamu Bel), der teuflische Widersacher dagegen das Ebenbild der Tiamat (ṣalamu Tiamat) ist[32].

Daraus ergibt sich, daß sowohl die Königspsalmen als auch die Thronbesteigungshymnen nur aus dem Zusammenhang mit der übrigen altorientalischen Kultdichtung heraus verstanden werden können. Letztere hängt ihrerseits mit der Idee des sakralen *Gottkönigtums* zusammen, nach welcher der irdische Herrscher als der inkarnierte Gott selbst oder als dessen Sohn und irdischer Stellvertreter zum Erlöser und Heilsbringer wird. Daß es sich beim Motiv der Gottessohnschaft um ein zweifellos archaisches, echtes Mythologem handelt, er-

[29] A. BENTZEN: *l.c.*, p. 5f.

[30] J. PEDERSEN: «Israel, its Life and Culture», Kopenhagen 1926.

[31] A. BENTZEN: *l.c.*, p. 7f.

[32] Vgl. hierzu die Vorstellung des Schöpfungsberichtes Gen. I, 27, nach welchem Adam im Ebenbilde Elohims (ṣelem ʾelohim) geschaffen wurde.

gibt sich durch Heranziehung paralleler Vorstellungen in den übrigen altorientalischen Kulturkreisen, wenn es auch zweifellos richtig ist, daß dieses Motiv im alten Israel sehr bald verblaßte[33].

Die vergleichende Religionsgeschichte hat bereits vor längerer Zeit nachgewiesen, daß das Königtum ursprünglich keine israelitische Institution gewesen sein kann, sondern daß es von den benachbarten Völkern, insbesondere den Kanaanäern übernommen wurde. Gleichzeitig mit dem Königtum wurde auch das mit diesem zusammenhängende kanaanäische Kultritual übernommen. Nur von diesem Hintergrunde her läßt sich die Stellung des Herrschers, wie sie im alten Israel wenigstens noch angedeutet ist, verstehen. Auch das Mythologem der Gottessohnschaft des regierenden Königs ist durchaus altorientalischen Ursprungs, wie sich ohne weiteres belegen läßt.

Auf den fremden Ursprung des Motivs weist schon die eigenartige Formel des Psalms: «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt» hin. In *Ägypten* ist eine der ständigen Titulaturen des jeweils regierenden Pharao: Sohn des Re. Diese Bezeichnung ist auch hier nicht etwa allegorisch zu verstehen, in dem Sinne, daß der Pharao bloß der irdische Vertreter der Gottheit sei, er ist vielmehr der wirkliche, sich im Pharao inkarnierende Sonnengott Re, der sich in Gestalt des Gatten der Königin naht und mit ihr den göttlichen Sohn zeugt[34]. Als dem Sohn des Re gebührt dem Pharao auch die ganze Weltherrschaft. In der Prunkinschrift des Pharao Ramses II. heißt es, der Pharao führe das Königtum des Re, denn der regierende König als Sohn des Gottes ist eben gleichzeitig auch Träger der Herrschaft des Gottes über Götter und Menschen[35]. Das Motiv dürfte übrigens wohl kaum lediglich

---

[33] Die spezielle Entwicklung, welche die Idee des sakralen Gottkönigtums in Israel erfahren hat, kann hier nicht berücksichtigt werden, da dies zu weit führt. Soviel ist jedenfalls sicher, daß sie in Israel andere Wege gegangen ist als in Ägypten oder Babylonien, worauf besonders MOWINCKEL hingewiesen hat. Es kommt aber in diesem Zusammenhang weniger auf die religionsgeschichtlich zwar bedeutsamen, für den Religionspsychologen aber nicht so wesentlichen spezifischen Unterschiede an als vielmehr auf die dieser Vorstellung zugrunde liegenden gemeinsamen archetypischen Hintergründe.

[34] A. ERMANN: «Die Religion der Ägypter, ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden», Berlin/Leipzig 1934, p. 49.

[35] G. ROEDER: «Urkunden zur Religion der alten Ägypter», Jena 1915, p. 142.

eine von der Tradition geprägte Formulierung eines «ägyptischen Hofstils» sein, wie H. GRESSMANN behauptet. Es liegt ihm vielmehr ein einheitliches, theozentrisches Weltbild zugrunde mit dem Gott als dem Weltherrscher und seinem göttlichen Sohne als seiner irdischen Inkarnation. Die im Psalmvers enthaltene Formel: «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt», ist neuerdings in ägyptischen Texten belegt, indem der Gott zum Pharao spricht: «Ich bin dein Vater, der dich unter den Göttern gezeugt hat[36].»

Das Motiv der Gottessohnschaft läßt sich ferner in der *sumerisch-akkadischen Königstheologie* nachweisen. So nennt Eannatum, der König von Lagaš, in der sogenannten Geierstele die Göttin Ninḫarsag seine Mutter. Sie ist die Mutter der Götter, aus deren Schoß auch der König hervorgegangen ist, und die ihn mit «heiliger Milch ernährte[37]». Der Priesterkönig Gudea von Lagaš nennt die Urmutter Gatumdug seine Mutter, die ihn «in Lagaš, ihrer geliebten Stadt, im schönen Heiligtum geboren» habe[38]. König Naram-sin von Akkad nennt sich auf einem Siegelzylinder «der mächtige Gott von Akkad, König der vier Weltgegenden[39]». In späterer Zeit werden auch die *assyrischen* Könige jeweils als Söhne der Belit-Ištar bezeichnet[40]. Die göttliche Abstammung dieser Könige hat ihre Parallele in Ägypten, indem der Sonnengott Re zum Pharao sagt: «Du hast keinen Vater, der dich zeugte unter den Menschen, ... du hast keine Mutter, die dich geboren hat unter den Menschen[41].» Die Gottessohnschaft des regierenden Königs in *Ugarit* ist durch zahlreiche archäologische Funde aus Ras Šamra hinlänglich gesichert[42]. Auf dieselbe Vorstellung stoßen wir im *südarabischen, westsemitischen* und vor allem im kanaanäischen Königtum der Amarnazeit. So wird z. B. in einem der El Amarna-Briefe der regierende Pharao

---

[36] G. ROEDER: *l.c.*, p. 159.

[37] Vorderasiatische Bibliothek 1907, Vol. I, p. 61 ff.

[38] Vorderasiatische Bibliothek 1907, *l.c.*, p. 33 und 83.

[39] Vorderasiatische Bibliothek 1907, *l.c.*, p. 169.

[40] M. JASTROW: «Die Religion Babyloniens und Assyriens», Gießen 1912, Vol. II, p. 162 ff.

[41] K. SETHE: «Die altägyptischen Pyramidentexte», Leipzig 1908/1922, Vol. III, p. 208. P. DHORME: «La religion assyro-babylonienne», Paris 1910, p. 155 f.

[42] I. ENGNELL: «Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East», Uppsala 1943, p. 379.

vom Stadtkönig Abimilki von Tyrus als «Sohn des Sonnengottes» angesprochen[43].

Im Folgenden soll kurz auf den eigentlichen Inhalt des zweiten Psalms eingegangen werden. Die historische Situation, auf welche der Psalmist Bezug nimmt, ist gegeben und von H. GUNKEL, F. BUHL u. A. dargestellt worden: Es findet ein Thronwechsel in Jerusalem statt. Dadurch werden die Völker der Welt in Unruhe versetzt. Ihre Könige ratschlagen und versuchen, das ihnen verhaßte fremde Joch abzuschütteln. Sie wittern die Stunde ihrer Befreiung von der fremden Herrschaft. Nach dem Psalm aber gebührt niemand anders die Weltherrschaft als dem Gesalbten JHWHS, dem rechtmäßigen und von diesem eingesetzten Vertreter des Weltherrschers JHWH. Dieser hat seinem Gesalbten «die Völker zum Eigentum und die Welt zum Besitz» gegeben. Über das eitle Tun der Völker spottet JHWH, denn er selbst hat ja seinen Sohn als König in Jerusalem und als Weltherrscher auf Zion eingesetzt. Dieser ist daher durch göttliche Erwählung und Berufung auf diesen Thron gelangt. Ihm wird JHWH beistehen im Kampfe gegen seine Widersacher. Mit JHWHS Hilfe wird der König seine Feinde besiegen, er wird sie «zerschlagen mit eisernem Stabe, sie zerschmettern wie Töpfergeschirr». Zum Schluß wird die feindliche Völkerwelt ermahnt, dem Gesalbten JHWHS zu dienen und sich ihm zu unterwerfen[44].

Es ist auffallend, daß die in diesem Psalme enthaltenen Motive und Symbole sowohl im Alten Testament als auch in fremden Literaturen verwendet werden. So heißt es bei Jesaja, JHWH werde Israel «zerbrechen wie Töpfergeschirr, das ohne Schonung zertrümmert» werde[45], und bei Jeremia: «Gerade so werde ich dieses Volk und diese Stadt zerschmettern, wie man ein Töpfergeschirr zerschmettert[46].» Bereits vom akkadischen König Sargon heißt es, daß er «die Länder alle zerbrach wie Töpfergeschirr». Das Bild vom Weltherrscher, dem die vier Weltenden oder Weltgegenden zu Eigentum gegeben wurden, findet sich sowohl im assyrischen als im ägyptischen Schrifttum. So heißt es

[43] J. KNUDTZON: «Die El Amarna-Tafeln», Leipzig 1915, Vol. I, p. 147.
[44] S. MOWINCKEL: «Psalmenstudien», Kristiania 1923, Vol. III, p. 80.
[45] Jes. 30, 14.
[46] Jer. 19, 11.

von König Tukulti-Ninurta, die Götter hätten ihm «die vier Enden der Welt» zum Eigentum verliehen[47]. Zur Erklärung dieser Bildmotive braucht man nicht so weit zu gehen wie H. GRESSMANN, welcher annimmt, daß der Psalm «als Ganzes von fremden Mustern abhängig» sei[48]. Es ist vielmehr eher anzunehmen, daß diesem Psalm ein einheitliches, altorientalisches Weltbild zugrunde liegt, wie dies namentlich I. ENGNELL festgestellt hat. Dieses theozentrische «pattern» hat in der Folge auch innerhalb der Psalmliteratur seinen Niederschlag gefunden.

Wir können nur ganz kurz die mythologischen Hintergründe des sakralen Königtums, des Thronbesteigungsfestes und dessen Kultritual streifen und müssen im übrigen auf die ausgedehnte religionsgeschichtliche Literatur über dieses Problem verweisen[49]. Was für das Verständnis des Psalms 2 – und damit indirekt auch für den Text der Baraita – von Bedeutung ist, ist vor allem die Tatsache, daß auch im alten Israel Thronbesteigung und Krönung bzw. Salbung den Herrscher charismatisch aus dem Kollektiv heraushoben, wenn auch in Israel der König niemals den Charakter des Gottkönigs erhielt, wie etwa in Babylonien und Ägypten[50]. Immerhin ist festzuhalten, daß das mythische Motiv der Gottessohnschaft auf einer durchaus archaischen Vorstellung basiert und von da her verstanden werden muß. Das eigentliche «pattern», welches der Idee des sakralen Gottkönigtums zugrunde liegt, dürfte einerseits die Stellung des regierenden Pharao in Ägypten und des Großkönigs in Babylonien[51] bilden, bei

[47] Die alte Titulatur der akkadischen Herrscher lautet: «Herrscher der vier Weltgegenden» (sar kibratim arba'im).

[48] H. GRESSMANN: «Der Messias», p. 12.

[49] Vgl. hierzu insbesondere:

L. DÜRR: «Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung», Berlin 1925.

S. MOWINCKEL: «Psalmenstudien», Kristiania 1923, Vol. II.

I. ENGNELL: «Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East», Uppsala 1943.

A. BENTZEN: «Messias. Moses redivivus. Menschensohn», Zürich 1948.

[50] S. MOWINCKEL: «General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom» in «Atti dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni», Firenze 1956, p. 255f. S. MOWINCKEL weist hier auf die Unterschiede der Auffassungen von der Gottessohnschaft in Ägypten und Babylonien einerseits und in Israel andererseits hin.

[51] R. LABAT: «Le Caractère religieux de la religion assyro-babylonienne», Paris 1931 p. 81.

welchen die Inthronisation zugleich auch deren Deifizierung bedeutete[52].

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, das mythologische Motiv der Gottessohnschaft des sakralen Königs allegorisch umzudeuten. Hierzu hat natürlich die weitere Entwicklung der ganzen Vorstellung im alten Israel auch genügend Anlaß gegeben. So behauptet H. GUNKEL, daß der Gedanke der Gottessohnschaft in Psalm 2 nicht eigentlich «wirklich», sondern nur im «übertragenen Sinne» gedeutet werden dürfe, da er sonst «unerträglich» wäre[53]. Daher handelt es sich nach H. GUNKEL lediglich um ein allegorisches Bild, welches das «Verhältnis von Gott und König mit dem zwischen Vater und Sohn» vergleiche. Andererseits gibt GUNKEL zu, daß das Motiv der Gottessohnschaft ursprünglich «im eigentlichen Sinne», also offenbar doch nicht allegorisch, sondern symbolisch gemeint war. Hierfür spricht im übrigen die eigenartige Psalmformel: «*Heute* habe ich dich gezeugt», welche eine Deutung im Sinne einer Allegorie doch sehr unwahrscheinlich macht. A. WEISER ist der Ansicht, mit dem Ausdruck «heute» sei eine «absichtliche Andeutung einer Umbiegung der ursprünglichen Idee der Gottessohnschaft ins Spirituelle» versucht worden[54], aber es scheint mir fraglich zu sein, ob der oder die Verfasser des Psalms sich von solchen bewußten Überlegungen leiten ließen.

Andere Autoren versuchen den Schwierigkeiten der Interpretation der Psalmformel dadurch aus dem Wege zu gehen, daß sie die Gottessohnschaft nicht im Sinne einer physischen Zeugung, sondern als eine Art Adoption des Königs durch JHWH verstehen. Sie weisen auf zahlreiche Parallelen in Ägypten und Babylonien hin, in welchen die Adoption an Stelle der Zeugung vorkommt. Beide Motive laufen einander bald parallel, bald durchkreuzen sie sich[55]. Aber auch in diesen Fällen handelt es sich zweifellos um dasselbe mythologische Motiv, bzw. ein

---

[52] A. M. HOCART: «Kingship», London 1927, p. 237.

[53] H. GUNKEL: «Die Psalmen», Göttingen 1925, p. 7.

[54] A. WEISER: «Die Psalmen», Göttingen 1935, p. 27.

[55] J. HEMPEL: «Gott und Mensch im Alten Testament» in «Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament», Stuttgart 1936, p. 174, Anm.
M. BUBER: «Königtum Gottes», Heidelberg 1956, p. 162, Anm. 29.

gemeinsames «pattern», das in den verschiedenen Religionen des alten Orients eine verschiedene Entwicklung erfahren hat.

Vom psychologischen Standpunkte aus könnte man sich fragen, wie es zu verstehen sei, daß ein so archaisches Mythologem mit einem so differenzierten eschatologischen Mythos in Verbindung kommen konnte, m. a. W. wie das Mythenmotiv vom urzeitlichen König sich auf den endzeitlichen Heilsbringer projizieren konnte. Eine solche Übertragung ist aber vom psychologischen wie vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus durchaus verständlich. Seit den bahnbrechenden Untersuchungen von H. GUNKEL, W. BOUSSET und W. STAERK kann es als gesichert gelten, daß sich Urzeit und Endzeit entsprechen, ja vielfach miteinander direkt identisch sind. Die auffallende Parallelität des sich in kosmogonischen und eschatologischen Mythen spiegelnden Geschehens zeigt sich beispielsweise in der Erwartung eines neuen Paradieseszustandes im neuen Aion, welcher eine genaue Entsprechung zum urzeitlichen Zustande bildet. Auch die verschiedenen Mythenmotive, die sich um die Heilsbringergestalten in Urzeit und Endzeit gruppieren, sind ähnlich, zum Teil sogar identisch. Gelegentlich werden allerdings auch Motive des urzeitlichen Mythos sekundär auf den endzeitlichen Mythos übertragen. So wurde das archaische Mythenmotiv von der Gottessohnschaft des regierenden sakralen Königs später auf den endzeitlichen Messiaskönig übertragen, und der Gottkönig oder Gottessohn des urzeitlichen Mythos wurde mit dem Heilsträger der Endzeit identisch. Wie jener als «Sohn Gottes» die Inkarnation des Gottes im urzeitlichen Aion darstellt, so wird nunmehr auch der Messias als «Sohn Gottes» im neuen Weltzeitalter auftreten[56].

Die sekundäre Übertragung des Motivs der Gottessohnschaft auf den Messias läßt sich bereits im apokalyptischen Schrifttum nachweisen. So wird im *äthiopischen Henochbuch* der Messias direkt als «Sohn Gottes» bezeichnet[57], in der *Esra-Apokalypse* wird er «mein Sohn, der

---

[56] W. STAERK: «Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem», Gütersloh 1933, Vol. I, p. 129f.

[57] *Henoch ed. aethiop.* 105, 2 in E. KAUTZSCH: «Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments», Tübingen 1900, Vol. II, p. 308.

Messias» und «Gottes Gesalbter» genannt[58]. Letztere Schrift schließt allerdings sekundäre christologische Interpolationen und Überarbeitungen nicht völlig aus. Auch scheint es, daß die Rabbinen, vielleicht mit Rücksicht auf die geläufige Bezeichnung «Sohn Gottes» im hellenistischen und christlichen Schrifttum, in bezug auf diese Benennung eher zurückhaltend waren[59]. Immerhin ist der Name «Sohn Gottes» für den endzeitlichen Erlöser eine verbreitete jüdische Vorstellung[60] und, nach dem Bericht der synoptischen Evangelien, in der neutestamentlichen Zeit allgemein bekannt[61]. Im übrigen weist die christliche Tradition in den synoptischen Evangelien und in der Paulinischen Theologie darauf hin, daß die Bezeichnung «Sohn» im Sinne von «Sohn Gottes», z.B. in Mark. 14, 61 (υἱὸς τοῦ εὐλογῆτου), Matth. 4, 3 und Joh. 1, 49 (υἱὸς τοῦ θεοῦ), sowie Gal. 4, 4; Röm. 8, 3; Phil. 2, 6 (υἱὸς θεοῦ), sehr wahrscheinlich auf jüdisch-eschatologische Vorstellungen zurückgeht, die in der neutestamentlichen Zeit allgemein verbreitet waren.

Eine Tatsache darf indessen nicht übersehen werden, nämlich daß der ursprüngliche mythologische Charakter der Vorstellung der Gottessohnschaft im Laufe der folgenden Jahrhunderte einen Bedeutungswandel erfahren hat. Dabei geht der mythische Aspekt allmählich verloren, indem das Motiv zu einem farblosen allegorischen Bilde verblaßt. So wird die Allegorie zu einer absichtlich gewählten Umschreibung oder zu einem bewußt gewählten Bilde für die Nähe oder die enge Beziehung zu Gott. Jedenfalls ist es so gut wie sicher, daß der ursprüngliche, mythologische Hintergrund des Motivs sowohl den talmudischen wie den späteren Exegeten nicht mehr bekannt war. Die Wandlung des Bildes dürfte vielleicht damit zusammenhängen, daß in der nachexilischen Zeit mit dem Verschwinden des Königtums das

[58] IV *Esra ed. syr.* 7, 28.

[59] P. Volz: «Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter», Tübingen 1934, p. 174.

[60] E. Schuerer: «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi», Leipzig 1898, Vol. III. p. 257.
V. Aptowitzer: «Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum», Wien 1927, p. 253, Anm. 80.

[61] Mark. 1, 11; Matth. 3, 17 u. a. a. O.

Mythologem der Gottessohnschaft obsolet wurde. Dadurch geht der Charakter der Thronbesteigungslieder und der Königspsalmen verloren. Diese werden nunmehr eschatologisiert, d. h. sekundär auf die in der Endzeit erwartete Thronbesteigung JHWHS und seines Sohnes und Gesalbten übertragen. Aus dieser zeitgeschichtlichen Situation heraus läßt sich auch die Umgestaltung bzw. die historisierende Projektion des urzeitlichen mythischen Gotteskampfes in einen endzeitlichen, geschichtlichen Völkerkrieg verstehen, indem – entsprechend der damaligen Entmythologisierungstendenz – die Urmächte Tehom-Tiamat, Rahab und ihre Helfer usw. auf die feindlichen Völker der Endzeit projiziert werden. Der sakrale Gottessohn und König der Urzeit verbindet sich mit dem eschatologischen König Messias. Durch den Historisierungsprozeß tritt der mythologische Charakter in den Hintergrund, wenn er auch nicht völlig verlorengeht.

Das Motiv der Gottessohnschaft wurde später zum Teil direkt aus jüdischen Quellen, zum Teil über die hellenistische Erlösungslehre ins Christentum rezipiert. Hier hat es bekanntlich in der Paulinisch-Johanneischen Theologie eine neue Interpretation erfahren, indem sich, im Zusammenhang mit der Lehre von der Inkarnation, ein eigentlicher Remythologisierungsprozeß durchsetzen konnte. Diese Lehre stellt m. E. die äußerste Grenze dar, an welcher sich Spätjudentum und Urchristentum schieden. Für den Christen, soweit er die Gottessohnschaft «physisch» real, als Inkarnation Gottes im einmaligen Menschen Jesus von Nazareth verstand, wird letzterer als Christus zum alleinigen personalen Träger der Gottessohnschaft[62]. Für den Juden der talmudischen Epoche hingegen ist jeder individuelle Mensch potentiell Träger einer Gottessohnschaft, die allerdings nicht mehr realiter, sondern im Sinne einer Allegorie verstanden wurde[63]. Damit wird jeder einzelne

[62] Zum Motiv der Vater-Sohn-Beziehung in der talmudischen Zeit vgl. besonders N. N. GLATZER: «Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten», Berlin 1933, p. 103ff.

[63] Auf die ungemein komplexe Frage der Beziehung zwischen der Vorstellung vom «Menschensohn» (bar-naš) Daniels und dem «Gottessohn» (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) der jüdisch-christlichen Apokalyptik kann ich nicht näher eingehen, da dies zu weit führen würde. Was als einigermaßen gesichert gelten kann, ist die Tatsache, daß in der jüdischen Eschatologie der bar-naš nichts anderes bedeutet als «Jedermann», das heißt den Typus Mensch, den Menschen an sich oder den empirischen Kollektivmenschen. Die messianische Wen-

Mensch zum Sohn seines «Vaters im Himmel» ('ab-še-ba-šamajim) und letzterer zum «barmherzigen Vater» ('ab ha-raḥaman) aller Frommen und Gerechten in Israel[64].

Aus dieser Entwicklung heraus wird es verständlich, weshalb nicht nur das Spätjudentum diesen Königspsalm messianisch deutet, sondern daß auch das Christentum ihn stets auf den Christus der Parusie bezog[65]. H. GRESSMANN behauptete zwar, die messianische Deutung sei von Grund auf verfehlt, sie stamme aus der «Synagoge und ist eine Verlegenheitsauskunft, um das ihr peinliche Vorhandensein von Königsliedern im Psalter zu vertuschen», aber «in Wirklichkeit weist nichts auf den Messias der Endzeit hin[66]». Man kann GRESSMANN insofern zustimmen, als ursprünglich der Psalm sicherlich nicht messianisch verstanden worden ist. Inwiefern man die spätere Deutung als «verfehlt» bezeichnen kann, braucht uns hier nicht zu beschäftigen, da es sich um ein ausschließlich exegetisches Problem handelt.

Damit schließen wir die religionsgeschichtlichen Ausführungen über das Motiv der Gottessohnschaft. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der talmudische Text der Baraita nur wenig Material über die Gestalt des sterbenden Messias enthält. Er setzt die Existenz zweier messianischer Gestalten als allgemein bekannt voraus. Beide werden als «Gesalbte» (mešiḥim) und damit als echte Heilsbringer bezeichnet. Dem mehr irdischen menschlichen Messias ben Josef wird der mehr dem himmlischen, göttlichen Bereich angehörende Messias ben David gegenübergestellt. Woher übrigens der Messias ben Josef kommt, wel-

---

dung hat sich erst in der Theologie der urchristlichen Gemeinde vollzogen, indem hier das Bild des Menschensohnes mit demjenigen des Gottessohnes oder Messias zusammenschmolz. Obgleich die Vorstellungen vom Menschensohn und Gottessohn vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus verschiedenen Ursprungs sind, stellen sie m. E. vom religionspsychologischen Standpunkte aus nichts anderes als verschiedene Aspekte oder Ausprägungen des selben archetypischen Bildes des Anthropos dar. Vgl. zu diesem Problem

L. BAECK: Der «Menschensohn» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Breslau 1937, Vol. LXXXI, p. 12f.

W. STAERK: «Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem», Gütersloh 1933, Vol. I, p. 90ff.

[64] A. MARMORSTEIN: «The Old Rabbinic Doctrine of God», London 1927, Vol. I, p. 56ff.

[65] Hebr. 1, 5; Apok. Joh. 2, 27.

[66] H. GRESSMANN: «Der Messias», Göttingen 1929, p. 13.

che besonderen Aufgaben er zu erfüllen hat, in welcher Beziehung er zum Messias ben David steht und vor allem, weshalb er dereinst getötet wird, wird in unserer Baraita nicht gesagt.

b) *Traktat Sukka 52b und die messianische Deutung von Secharja 2, 3*

Die zweite Textstelle im Talmud, welche die Gestalt des sterbenden Messias erwähnt, ist im selben Traktat enthalten. Der Text des Talmud zieht zur Amplifikation wiederum eine Bibelstelle heran, welche die Vorstellung vom Messias ben Josef näher erklären soll. Ich ziehe es in diesem Falle vor, zunächst die amplifizierende Bibelstelle und anschließend die Talmudstelle zu untersuchen, da dadurch das Verständnis des Textes und der Amplifikation erleichtert wird.

Der Bibelvers stammt aus dem Buche Secharja. Die kritische Bibelforschung unterscheidet seit langem zwischen dem eigentlichen Buche, welches dem Propheten Secharja zugeschrieben wird, und der Schrift eines unbekannten, späteren Autors, welche in dem Secharja genannten Buche vereinigt wurden. Viele Exegeten nehmen überdies die Existenz einer dritten Schicht an, welche sie einem Tritosecharja zuordnen wollen[67].

Die text- und stilkritischen Untersuchungen sowie zeitgeschichtliche Analysen ergeben, daß das Buch des ersten Secharja nur die ersten acht Kapitel umfaßt. Diese enthalten die sogenannten Nachtgesichte, d. h. nächtliche Visionen des Propheten, sowie prophetische Verheißungen der unmittelbar bevorstehenden Erlösung Israels und der Errichtung des kommenden Gottesreiches im neuen Aion. Es handelt sich bei diesem Propheten um eine nachexilische Persönlichkeit, welche ungefähr um 520 vor Chr. lebte und den Wiederaufbau des durch Nebukadnezar zerstörten Tempels nach der Rückkehr aus dem Exil in Babylonien propagierte. Demgegenüber ist Deuterosecharja bedeutend später anzusetzen; man vermutet, daß der Autor zur Zeit

[67] I. W. Rothstein: «Die Nachtgesichte des Secharja», Studien zur Secharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert, Leipzig 1910.

der letzten Ptolemäer, also etwa zwischen 170 und 135 vor Chr. lebte. Kapitel 9–11 sind mit Sicherheit auf ihn zurückzuführen, während die Zugehörigkeit der restlichen Abschnitte umstritten ist. Bei Deuterosecharja treten die visionären Erlebnisse in den Hintergrund, hier handelt es sich um Prophezeiungen über die als unmittelbar bevorstehend erwartete Erlösung des Volkes Israel von seinen Leiden und seine Befreiung von der Fremdherrschaft. Den Abschluß bildet eine großartige Vision der anstürmenden Heidenvölker, sowie die endgültige Befreiung Zions.

Unsere Textstelle stützt sich somit auf eine der Visionen des ersten Secharjabuches. In diesen Nachtgesichten erzählt der Prophet seine visionären Erlebnisse, welche er alle in derselben Stunde hatte. Schon daraus geht hervor, daß sie in einem inneren Zusammenhang stehen müssen und eine Erklärung einzelner Stellen nur aus der Gesamtschau dieser Visionen zu erwarten ist. Voraussetzung hierfür ist allerdings, daß sie als das genommen werden, was sie zu sein vorgeben, nämlich als echte nächtliche Visionen oder Traumerlebnisse, d. h. spontane Einbrüche aus dem Unbewußten, wofür übrigens auch der ganze Charakter dieser Visionen spricht. Es hat zwar nicht an Versuchen gefehlt, sie ausschließlich aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus erklären zu wollen. So hat vor allem I. W. Rothstein die Auffassung vertreten, daß «die Worte der echten Jhwh-Prophetie zunächst für die Zeit bestimmt sind, in der sie geredet wurden, daß sie einem bestimmten zeitgeschichtlichen Bedürfnis ihr Dasein verdanken und in der Befriedigung eines solchen ihren nächsten Zweck verwirklichen[68]». Infolgedessen habe auch eine Exegese «bei dem Versuch, die einzelnen Bilder verständlich zu machen, an dieser einheitlichen zeitgeschichtlichen Grundlage festzuhalten und sich von ihr aus in den Einzelzügen, aus denen sie sich zusammensetzen, zu orientieren[69]».

Demgegenüber muß betont werden, daß die historische Situation wohl den äußeren, zeitgeschichtlichen Rahmen oder den Ausgangs-

---

[68] I. W. Rothstein: *l.c.*, p. 3.
[69] I. W. Rothstein: *l.c.*, p. 4.

punkt für die Visionen bildet, daß aber damit ihr spezifischer Inhalt keineswegs allein erklärt werden kann[70]. Eine ausschließlich zeitgeschichtlich orientierte Exegese würde nämlich den Charakter der visionären Erlebnisse insofern verändern, als diesen eine quasi absichtliche, bewußt gewählte Zielrichtung gegeben würde. Die echte Vision ist aber ein durchaus spontanes, vom bewußten Empfinden unabhängiges Erlebnis oder eine Offenbarung aus der irrationalen Tiefe, die sich der zeitgeschichtlichen Situation lediglich als eines äußeren Rahmens bedient[71].

Wir haben hier wiederum folgende Schichten auseinanderzuhalten:

Die Textstelle des babylonischen Talmuds, welche den Messias ben Josef erwähnt.
Die amplifizierende Bibelstelle Sech. 2, 3.

Das Bibelzitat, das die talmudische Stelle voraussetzt, lautet:

«Und ich erhob meine Augen und schaute: siehe, da waren vier Hörner. Da sprach ich zu dem Engel, der mit mir redete: ‚Was bedeuten diese?' Er antwortete mir: ‚Das sind die Hörner, die Juda, Israel und Jerusalem zerstreut haben!' Dann ließ mich der Herr vier Schmiede sehen. Da sprach ich: ‚Was kommen diese zu tun?' Er antwortete und sprach: ‚Jenes also sind die Hörner, die Juda zerstreut haben, so daß es sein Haupt nicht mehr erhob. Und diese sind gekommen, sie zu schrecken, niederzuwerfen die Hörner der Völker, die das Horn wider das Land Juda erhoben haben.'[72]»

---

[70] R. Schaerf: «Die Gestalt des Satans im Alten Testament» in C. G. Jung: «Symbolik des Geistes», Zürich 1953, p. 297f.

[71] Auch nach F. Buhl ist «das in dieser Vision geschaute Bild kein direkt geschichtliches, sondern ein freies, es ist eine ohne Rücksicht auf konkrete Verhältnisse geschaute Situation». (F. Buhl: «Realenzyklopädie für protestantische Theologie, Leipzig 1903, Vol. XVII, p. 295.)

[72] Die Kapiteleinteilung der Zürcher Bibel weicht hier sowohl gegenüber dem hebräischen Urtext als auch der Kautzschschen Übersetzung ab. Secharja 1, 18–21 der Zürcher Bibel entspricht 2, 1–4 des hebräischen Textes.

Die Vision enthält folgende Motive:
Die vier Hörner
Die vier Schmiede
Der redende Engel

Der uns heute vorliegende, sogenannte masoretische Text ist offensichtlich lädiert. I.W. ROTHSTEIN[73], K. MARTI[74] u. A. haben versucht, die ursprüngliche Fassung zu rekonstruieren, gehen aber in ihren Versuchen auseinander. Für uns sind diese Kontroversen weniger von Bedeutung, da es sich mehr um exegetische Probleme handelt, deren Kenntnis für den Religionspsychologen irrelevant ist.

Der zeitgeschichtliche Rahmen der Vision ist gegeben: Der Prophet sieht die drückenden Leiden Israels, aber auch die nahe bevorstehende Erlösung. Der Tempel JHWHS wird durch den weltlichen Führer des Volkes, Serubabel, einen Nachkommen Davids, wieder hergestellt. Der Hohepriester Josua wird als Repräsentant des Priestertums, Serubabel als weltlicher Fürst geschildert.

Die *vier Hörner* stellen als Vierheit eine Ganzheit oder Totalität dar, welcher eine andere Ganzheit, nämlich der vier Schmiede gegenübersteht. Die Vierheit hat in diesem Zusammenhang symbolischen Charakter und bringt die Einheit und Gesamtheit der widergöttlichen Mächte zum Ausdruck. Das Symbol der Vier ist universal. Die vier Paradiesesströme, die vier Hauptwinde, die vier Himmelsrichtungen, die vier Enden der Erde und die vier Farben weisen auf den Symbolcharakter in den Visionen des Secharja hin. In der Danielvision bedeuten die vier Winde, welche das große Meer erregen[75], ebenfalls die Gesamtheit der kosmischen Kräfte. Die vier Tiere in derselben Vision hingegen stellen kein *Symbol* dar, sie sind vielmehr ein umschreibendes Bild oder eine *Allegorie*[76] für die vier aufeinander folgenden Weltreiche[77].

---

[73] I. W. ROTHSTEIN: *l.c.*

[74] K. MARTI: «Das Dodekapropheton», Tübingen 1904. – Einleitung zu Secharja in E. KAUTZSCHS Bibelübersetzung, Tübingen 1923.

[75] Dan. 7, 2.

[76] C. G. JUNG: «Psychologische Typen», Zürich 1950, p. 641 ff.

[77] Vgl. p. 32.

Der Inhalt dieser Vision ist daher hauptsächlich aus der zeitgeschichtlichen Situation und damit vor allem aus der bewußten Vorstellung heraus zu verstehen. Im Gegensatz zu den allegorischen Umschreibungen der Danielvision handelt es sich bei den Nachtgesichten Secharjas um eine ausgesprochen symbolische Bildersprache. Der Symbolcharakter zeigt sich wohl am eindrücklichsten in der fünften Vision vom goldenen Leuchter zwischen den Ölbäumen und den sieben Augen JHWHS sowie in der achten Vision von den vier Wagen mit den vier Pferden, welche mit den vier Hauptwinden bzw. Himmelsrichtungen in Zusammenhang gebracht werden. Diese Vision zeigt eindeutig, daß der zeitgeschichtliche Vordergrund nur als transparente Fassade dient, hinter welcher die Welt der Symbole und Bildmotive sichtbar wird.

Wie die vier Pferde, Farben, Himmelsrichtungen usw., so stellen auch die vier Hörner der Vision eine Entfaltung einer Totalität in vier Aspekte dar. Sie sind ein Symbol für die Gesamtheit der heidnischen Völker, welche JHWH und Israel feindlich gegenüberstehen. Es sind nicht bestimmte historische Völker, sondern allgemein und unbestimmt die gesamte feindliche Welt. Die erste Vision Secharjas erzählt, wie ein Reitergeschwader auf seiner Erkundungsstreife über die ganze Erde alles ruhig und still vorfindet. Die ganze Heidenwelt lebt in sorgloser Heiterkeit und Ruhe und ist getragen vom Bewußtsein ihrer Macht und Stärke. In der zweiten Vision hat diese heidnische Welt, symbolisiert in vier Hörnern, ihre zerstörende Tätigkeit aufgenommen und Juda, Israel und Jerusalem zerstreut.

Das *Horn* ist, entsprechend dem hebräischen Sprachgebrauch, seit jeher ein treffendes Symbol für Macht, Kraft und Stärke. Das hebräische Wort qeren bedeutet ursprünglich das Horn eines Tieres, z. B. eines Widders oder Einhorns[78]. Es ist die Waffe des Tieres im Kampfe. Qeren bedeutet im Hebräischen ferner auch den Sonnenstrahl und damit ein aktives, männliches Prinzip. Im übertragenen Sinne bedeutet es die einem Menschen eigene oder ihm von JHWH verliehene Macht.

[78] W. GESENIUS und F. BUHL: «Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament», Leipzig 1910, p. 723, s. v. qeren.

Hörner geben dem Träger göttliche Qualitäten oder weisen auf göttliche Abstammung hin. Daher werden viele Gottheiten entweder mit Hörnern oder mit gehörnten Kopfbedeckungen dargestellt, so z. B. der Gott Adad auf der Stele von Boghazköy[79]. Alexander der Große wird in der islamischen Legende als Dhulqarnain, d. h. als Zweigehörnter bezeichnet[80].

Als ein Symbol der irdischen Macht und Stärke findet sich das Horn im biblischen Schrifttum. So prophezeit Zedeqia den versammelten Königen von Juda und Israel, sie würden «die Syrer mit eisernen Hörnern niederstoßen»[81]. Der Prophet Micha weissagt den heidnischen Völkern, welche Jerusalem bedrängen: «Ich gebe dir (Israel) eiserne Hörner, ich gebe dir eiserne Hufe, so daß du viele Völker zermalmst[82].» Wenn Jeremia von der gebrochenen Macht Moabs spricht, so sagt er: «Moabs Horn wurde abgehauen[83].» Und der Psalmist preist JHWH, der die «Hörner der Gottlosen abschlägt und hoch erhebt die Hörner der Gerechten[84]». Auch im Assyrischen ist die Bedeutung des Hornes bekannt: der Ausdruck die Hörner abschlagen oder zerbrechen (qarnâ bullû) bedeutet ebenfalls die Macht vernichten[85]. Umgekehrt bedeutet im Hebräischen «das Horn erheben» so viel wie seine Macht zeigen, zur Geltung bringen. Das Horn eines anderen erheben oder erhöhen heißt, ihm Macht und Stärke verleihen: «Er wird das Horn seinem Volke erhöhen, ein Ruhm für alle seine Frommen[86]», sagt der Psalmist. Und das sogenannte Achtzehngebet enthält die Bitte, JHWH möge «das Horn der Hilfe (d. h. des Messias) sprossen[87]» lassen.

Das Horn hat in der Symbolik der verschiedenen Völker einen ambivalenten Charakter. Bald veranschaulicht es die aufbauenden, bald die zerstörenden Kräfte. In der Secharjavision stellt es die vernichtenden

---

[79] A. JEREMIAS: «Das Alte Testament im Lichte des alten Orients», Leipzig 1916, p. 203.
[80] Koran, 18. Sure.
[81] I. Kg. 22, 11.
[82] Micha 4, 13.
[83] Jerem. 48, 25.
[84] Ps. 75, 11.
[85] W. GESENIUS und F. BUHL: *l.c.*, p. 723.
[86] Ps. 148, 14.
[87] 15. Bitte.

Mächte der widergöttlichen Feinde dar. Ihnen tritt die positive Macht der vier *Schmiede* oder Handwerker gegenüber[88]. Diese stehen im Dienste JHWHS; ihre Aufgabe besteht darin, die feindlichen Völker, die sich gegen JHWH und Israel erheben, zu vernichten oder, in der Symbolsprache der Vision, ihre Hörner niederzuwerfen. Als Verfertiger eiserner Hörner sind Schmiede geeignet, dieses Werk zu vollbringen. Als Vollzieher von JHWHS Auftrag sind die «Schmiede des Verderbens[89]» dessen Organe. Die vier Schmiede der Vision sind dazu bestimmt, die in sorgloser Heiterkeit lebenden Völker niederzuwerfen. Erst nachdem dies geschehen ist, wird das endzeitliche Reich Gottes, das messianische Reich des Heils und ewigen Friedens aufgerichtet werden.

Weder die vier Hörner noch die vier Schmiede sind voneinander unterschieden, obwohl man dies eigentlich erwarten sollte. Denn in der vorausgehenden Vision des Propheten sind die vier Pferde durch verschiedene Farben und die vier Winde durch die vier Himmelsrichtungen unterschieden. Hier dagegen sind die vier Hörner anonyme, negative Mächte, eine dunkle Vierheit ohne Unterschiede, welcher auf der anderen Seite die vier Schmiede gegenüberstehen.

In der sogenannten Gog-Vision Ezechiels[90], welche gleichfalls das Motiv eines endzeitlichen Kampfes vor dem Anbruch der Heilszeit kennt, wird der Widersacher Gottes als eine einzelne Gestalt, nämlich als Gog aus dem Lande Magog dargestellt. Die vier Hörner der Secharjavision wirken demgegenüber primitiver, es sind unpersönliche und rein kollektive Mächte des Widergöttlichen und Bösen. Von Gog weiß man immerhin, daß er menschliche Gestalt hat, er ist ein «Fürst von Mesech und Tubal», dessen Reich irgendwo im Norden, d. h. in der Region des Bösen liegt. Auch bei Gog handelt es sich nicht um eine historische Persönlichkeit oder ein bestimmtes Volk. Er ist eine mythologische Figur, die aber nicht durch ein theriomorphes Symbol, näm-

---

[88] Der hebräische Ausdruck hiefür, ḥaraš, bedeutet nicht in erster Linie Schmied, sondern allgemein einen Arbeiter, der Holz, Stein oder Metall bearbeitet. Aus diesem Grunde erübrigt sich die Heranziehung der Symbolik des Schmiedes. (Vgl. hierzu: W. GESENIUS und F. BUHL: *l.c.*, p. 261, s. v. ḥaraš.)

[89] Ezech. 21, 36. Vgl. Jes. 54, 16.

[90] Ezech. 38, 2.

lich durch ein tierisches Horn dargestellt wird, sondern menschliche Gestalt besitzt. Daher scheint es mir auch unwahrscheinlich, daß es sich bei den vier Hörnern um eine Differenzierung von Ezechiels Gog-Gestalt handelt. Dagegen spricht übrigens der ganze Symbolcharakter der Vision, welche bei Secharja viel archaischer, primitiver und undifferenzierter wirkt als bei Ezechiel.

Die Gestalt des «*redenden Engels*» finden wir innerhalb des prophetischen Schrifttums ausschließlich bei Secharja[91]. Der hebräische Name lautet: ha-mal'ak ha-dober. Der Name mal'ak bedeutet ursprünglich Gesandter. Der mal'ak ist ein Bote im profanen Bereich, z. B. ein Abgesandter eines irdischen Herrschers. Im übertragenen Sinne ist der mal'ak der Gesandte Gottes, der göttliche Bote, der Engel. Die dem Hebräischen entsprechende griechische Übersetzung lautet sinngemäß ἄγγελος. Als solcher steht der redende Engel in engster Beziehung zum mal'ak JHWHS bei Secharja. Dieser mal'ak JHWH ist selbst «kein autonomes Wesen mit eigenem Willen. Er ist identisch mit JHWH, resp. mit bestimmt abgegrenzten Wesensseiten und Funktionen JHWHS[92]». Je nach den speziellen Aufgaben und Funktionen erscheint der mal'ak JHWH als hilfreicher, schützender Engel oder als Verderben bringender Abgesandter JHWHS. So erscheinen neben dem göttlichen Zorn, Wut und Grimm auch die «Horde verderbender Engel» (mišlaḥat mal'ake ra'im), welche Ägypten heimsuchen[93]. Der Würgengel (mal'ak hamašḥit) bringt Tod und Verderben[94]. Der redende Engel hingegen erscheint als Gestalt, welche um die innere Bilderwelt des Propheten weiß und ihm das Verständnis für die in den Träumen und Visionen erscheinenden Symbole vermittelt. Er ist daher weniger die «personifizierte prophetische Inspiration» (K. MARTI) als vielmehr eine hilfreiche Mittlergestalt[95]. Er ist auch nicht mit der Figur des sogenannten

[91] Im syrischen Baruchbuche wird ein Engel Rama'el erwähnt, welcher Baruch, der Gott um die Deutung seiner Traumvision bittet, ebenfalls die Erklärung der Visionen vermittelt.

[92] R. SCHAERF: «Die Gestalt des Satans im Alten Testament» in C. G. JUNG: «Symbolik des Geistes», Zürich 1953, p. 221.

[93] Ps. 78, 49.

[94] II Sam. 24, 16.

[95] Vgl. Gen. 31, 11.

Spähers bei Jesaja identisch, den man eher als Personifikation der intuitiven oder inspirativen Seite des Propheten bezeichnen könnte.

Wenden wir uns nunmehr dem talmudischen Text zu, welcher diese Bibelstelle zur Erklärung heranzieht. Der talmudische Exeget überlegt:

> «Wer sind diese *vier Schmiede?* R. Ḥana bar Bizna erwiderte im Namen des R. Šim'on, des Frommen: Es sind dies der *Messias ben David,* der *Messias ben Josef, Elia* und der *Priester der Gerechtigkeit.* R. Šešet wendete ein: Wenn es sich so verhält, dann wären diese (vier) ja diejenigen, von denen es heißt: Das sind die *vier Hörner,* welche Juda zerstreut haben. (Man sollte aber doch im Gegenteil annehmen), diese werden es sammeln? Jener (R. Ḥana bar Bizna) erwiderte: Warte den Schluß des Satzes ab. (Dieser lautet:) Diese sind gekommen, sie zu schrecken, niederzuwerfen die Hörner der Völker, die das Horn wider das Land Juda erhoben haben, es zu zerstreuen. Hierauf sprach dieser (R. Šešet): Was bin ich neben R. Ḥana in der (Auslegung der) Aggada?»

Der erwähnte R. Ḥana bar Bizna ist ein Talmudist aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Von ihm werden eine Reihe aggadischer Aussprüche überliefert, die teils von ihm selbst stammen, teils als Aussprüche anderer Zeitgenossen tradiert sind. Im vorliegenden Texte zitiert er R. Šim'on den Frommen, einen talmudischen Gelehrten aus Palästina. Auch der erwähnte R. Šešet ist ein Talmudist aus dem dritten Jahrhundert, stammt aber aus Babylonien. Die genannten Gelehrten gehören nicht mehr zur Generation der Tannaiten, d. h. den Verfassern der Mišna, sondern zu den Amoräern, d. h. den Redakteuren der Gemara.

Die vorliegende Talmudstelle enthält ein einziges Motiv:
Die vier Heilsbringer

Es werden hier vier verschiedene eschatologische Figuren erwähnt, welche mit den vier Schmieden der Secharjavision identifiziert werden.

Dann folgt im Texte ein Einwand oder vielmehr ein Mißverständnis eines an der Diskussion teilnehmenden Gelehrten, welcher die vier Schmiede irrtümlicherweise mit den feindlichen Mächten, d. h. den vier Hörnern verwechselt, und hernach erfolgt die Aufklärung dieser Verwechslung. Zum Schluß erklärt der Talmudist sein Einverständnis mit der vorgebrachten Korrektur und Deutung und anerkennt gleichzeitig die geistige Überlegenheit des deutenden Amoräers.

In dieser Textstelle erscheint der Messias ben Josef als einer der vier Schmiede JHWHS, welche die Vollstrecker seines Willens sind. Auch hier wird von der Person des Messias ben Josef nichts weiter ausgesagt, als daß es zu seinen Aufgaben gehöre, zusammen mit den drei anderen Erlösern in der Endzeit die feindlichen Mächte zu vernichten. Die vier Schmiede, welche in der Secharjavision noch unpersönliche, anonyme Mächte darstellen, sind in unserer Textstelle zu vier ganz bestimmten Persönlichkeiten geworden, welche voneinander durchaus verschieden sind und welche auch in der Endzeit ganz verschiedene Aufgaben zu erfüllen haben werden. Wir werden im folgenden diese vier Figuren näher untersuchen:

1. Der im Text erwähnte Priester der Gerechtigkeit (hebr. KOHEN ṢEDEQ), vielleicht richtiger übersetzt mit Priester des Heils oder der Wahrheit[96], ist die ständige Bezeichnung für den eschatologischen Hohepriester. Das rabbinische Schrifttum jener Zeit enthält zahlreiche Kontroversen über den endzeitlichen Hohepriester, seine Stellung, seine Beziehung zum eigentlichen Messias ben David und anderen Heilspersonen. Die Streitfrage, wer in der messianischen Zeit überhaupt das Amt des Hohepriesters versehen werde, führte in der talmudischen Zeit zu ausgedehnten Auseinandersetzungen. Nach der einen Auffassung sollte Königtum und Priestertum in der messianischen Zeit in einer Hand vereinigt sein, so daß also, wie einst in der Urzeit Malkiṣedeq Priester und König zugleich war, auch der endzeitliche Erlöser sowohl die Königs- als auch die Priesterwürde bekleiden

[96] L. GINZBERG übersetzt den parallelen Terminus more ṣedeq mit «Lehrer des Wahren» (L. GINZBERG: «Eine unbekannte jüdische Sekte» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Breslau 1914, Vol. LVIII, p. 159, Anm. 2).

werde[97]. Es gab aber auch bestimmte Kreise, welche neben dem endzeitlichen Messiaskönig einen endzeitlichen Hohepriester erwarteten, wobei die Frage, welcher von beiden übergeordnet sei, wiederum Anlaß zu zahlreichen Spekulationen und Kontroversen gab. Den Ausgangspunkt dieser Vorstellung finden wir in den prophetischen Visionen von Haggai[98] und vor allem Secharja[99]. In der sog. Ölbaumvision Secharjas sieht der Prophet zur Rechten und zur Linken eines siebenarmigen Leuchters zwei Ölbäume, welche vom «redenden Engel» auf den weltlichen Fürsten Serubabel – einen Nachkommen Davids – und auf den Hohepriester Josua gedeutet werden. Hier dürfte vielleicht überhaupt der eigentliche Ausgangspunkt jener Vorstellung von zwei endzeitlichen messianischen Erlösern liegen, da diese Secharjastelle seit jeher allgemein eindeutig im messianischen Sinne verstanden wurde[100]. Im aggadischen Schrifttum wurde sie gelegentlich auch auf David und Aron, die beiden urzeitlichen Träger der Königs- und Priesterwürde bezogen. Die meisten späteren Exegeten sowie die Tradition der rabbinischen Theologie beziehen Secharja 4, 11 auf den endzeitlichen König und den messianischen Hohepriester und betonen damit den Aspekt des Königs und des Priesters im Messiasbilde[101].

Die spärlichen Züge des kohen ṣedeq veranlassen uns, nach ähnlichen Gestalten zu suchen, von welchen aus möglicherweise etwas Licht auf diese Figur fallen könnte. Man ist versucht, hier in erster Linie an den sogenannten «Lehrer der Gerechtigkeit» (more ṣedeq) zu denken, wenn man sicher wäre, daß es sich bei diesem eindeutig um

---

[97] V. Aptowitzer versucht, diese verschiedenen Kontroversen aus den parteipolitischen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern des regierenden Königshauses der Hasmonäer und ihren pharisäischen Gegnern zu erklären. (V. Aptowitzer: «Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum», Wien 1927, p. 83ff. und 124ff.)

[98] Haggai 2, 2ff.

[99] Secharja 4, 11ff.

[100] P. Riessler: «Die kleinen Propheten», Rottenberg 1911, p. 220.
K. Schubert: «Der alttestamentliche Hintergrund der Vorstellung von den beiden Messiassen im Schrifttum von Chirbet Qumran» in «Judaica», Zürich 1956, Vol. XII, p. 24ff.
H. Gressmann: «Der Messias», Göttingen 1929, p. 263ff.

[101] *ʾAbot R. Nathan* ed. S. Schechter, Wien 1887, p. 99f.

eine eschatologische Priestergestalt handelte. Auf eine eingehende Erörterung der höchst kontroversen Probleme, die sich im Zusammenhang mit dieser Figur stellen, können wir nicht eingehen. Wir begnügen uns mit einigen Hinweisen, welche möglicherweise auf eine gewisse Parallele dieser beiden Gestalten schließen lassen[102].

Diesem Lehrer der Gerechtigkeit begegnen wir sowohl in der apokryphen *Damaskusschrift*[103], im *Habakuk-Kommentar*[104] sowie in einem *Kommentar-Fragment zu Psalm 37*[105]. Die Damaskusschrift wurde in der Geniza in Kairo aufgefunden und 1910 von S. SCHECHTER ediert, während die beiden anderen Schriften zusammen mit weiteren Fragmenten und Schriftrollen in der Umgebung des Toten Meeres – den Höhlen von Chirbet Qumran – in den letzten Jahren entdeckt wurden.

Eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Priester des Heils und dem Lehrer des Heils zeigt sich am ehesten im *Habakuk-Kommentar*. In dieser Schrift werden den «Bekennern des Bundes» oder des «Neuen Bundes», den «Söhnen des Lichts» oder kurz der «Gemeinde» – womit offenbar die Anhänger der Sekte von Chirbet Qumran gemeint sind – die «Söhne der Finsternis» gegenübergestellt. Erstere werden vom Lehrer der Gerechtigkeit angeführt, einem Priester, dem, wie seine Schüler annahmen, die Gabe verliehen wurde, prophetische Verheißungen zu deuten. Als Priester (kohen) wird er nicht nur im *Habakuk-Kommentar*, sondern auch im *Kommentar-Fragment zu Psalm 37* bezeichnet. Im *Kommentar-Fragment zu Hosea* wird er direkt als «der letzte Priester» (ha-kohen ha-aḥaron) bezeichnet, der höchstwahrscheinlich dem eschatologischen Priester entspricht. Auch an der Spitze der Gegner der Sekte scheint ein priesterlicher Führer zu stehen, der entweder «gottloser Priester» (ha-kohen ha-raša') oder auch «Lügenprophet»

---

[102] M. BURROWS: «Die Schriftrollen vom Toten Meer», München 1957, p. 116ff.

[103] L. ROST: «Die Damaskusschrift» in H. LIETZMANN: «Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen», Berlin 1933.

L. GINZBERG: «Eine unbekannte jüdische Sekte» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Breslau 1911/1914. Es handelt sich um zwei Fragmente A und B, welche als «The Zadokite Fragments» bezeichnet werden.

[104] M. BURROWS, J. C. TREVER und W. H. BROWNLEE: «The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery», New Haven 1950, Vol. I.

[105] Y. YADIN: «The Message of the Scrolls», London 1957, p. 99ff.

genannt wird. Einige Textstellen des *Habakuk-Kommentars,* deren Deutung allerdings noch umstritten ist, sprechen von Verfolgungen und Leiden des more ṣedeq durch seine Gegner. Manche Autoren nehmen an, daß er den Märtyrertod erlitt und daß im Anschluß daran die Sekte nach Damaskus auswanderte, wo sie die Parusie ihres Führers erwartete.

Was uns in diesem Zusammenhang besonders interessiert, ist das Problem der Historizität des more ṣedeq. Es gibt bereits eine ausgedehnte Kontroverse über die Frage, ob der Lehrer der Gerechtigkeit eine bestimmte historische Persönlichkeit war. So nimmt R. Goossens an, der more ṣedeq sei der im Jahre 171 ermordete Hohepriester Onias der Gerechte[106]. Andere denken an Jojada, den Sohn Jedidjas. Manche vermuten, der Lügenpriester sei Johann Hyrkanos, andere denken an den Hohepriester Menelaos, an Alexander Jannai oder Aristobul II. L. Teicher versucht, eine Identität des more ṣedeq mit Jesus und des Lügenpropheten mit dem Apostel Paulus zu beweisen[107]. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß es sich bei den Chirbet-Qumran-Schriften um ebjonitische, d. h. judenchristliche Quellen handle, was aber heute von beinahe sämtlichen Forschern abgelehnt wird. Auch die Hypothese, der more ṣedeq entspreche Johannes dem Täufer, findet nur wenige Anhänger[108].

Es ist aber durchaus denkbar, daß es sich beim more ṣedeq überhaupt nicht um eine bestimmte, historisch feststellbare Persönlichkeit handelt. Es wurde bereits die Vermutung geäußert, die Bezeichnung more ṣedeq sei mehr ein Ehrentitel des ursprünglichen Gründers und Lehrers oder der ständige Name des jeweiligen geistigen Führers der Sekte. Das ganze Problem scheint sich in den letzten Jahren insofern

---

[106] R. Goossens: «L'état actuel des recherches sur les manuscrits de la Mer Morte et sur la secte de la Nouvelle Alliance» in «La nouvelle Clio», Paris 1949/1950, p. 659.

[107] L. Teicher: «The Dead Sea Documents of the Jewish-Christian Sect» in «Journal of Jewish Studies», London 1951, Vol. II, p. 67ff.

L. Teicher: «The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish-Christian Sect», ebda. Vol. III, p. 11f. und 128ff.

[108] H. H. Rowley: «The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls», Oxford 1955, p. 53, Anm. 2.

G. Molin: «Die Söhne des Lichtes», Wien/München 1952, p. 148ff.

zu klären, als die meisten Forscher im more ṣedeq tatsächlich eine historische Figur sehen, deren Parusie als bevorstehend erwartet wurde. Ob die Anhänger des Neuen Bundes in diesem wiederkehrenden Lehrer der Gerechtigkeit eine Inkarnation des Messias oder des kohen ṣedeq erwarteten, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Es scheint, daß gewisse Parallelen zwischen dem Priester der Gerechtigkeit und dem Lehrer der Gerechtigkeit bestehen, wenn auch nicht zu entscheiden ist, welcher Art diese Beziehung war. Ebenso ist es bis jetzt noch nicht möglich, die Beziehungen des more ṣedeq zum Propheten Elia abzuklären[109].

Wir wollen uns nunmehr wieder unserem talmudischen Texte zuwenden.

Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß der ursprüngliche Talmudtext nicht kohen ṣedeq enthielt, sondern daß dies eine spätere Interpolation darstellt. Hierfür spricht u. a. die Lesart anderer aggadischer Texte, welche ebenfalls Secharja 2, 3 kommentieren, aber bei der Erwähnung der vier messianischen Figuren an Stelle von kohen ṣedeq Malkiṣedeq lesen.

Diese Varianten lauten: «Und der Herr zeigte mir vier Schmiede, nämlich: Elia, den König Messias, Malkiṣedeq und den Kriegsgesalbten[110].» Nimmt man an, die ursprüngliche Lesart lautete kohen ṣedeq und Malkiṣedeq sei eine spätere Interpolation bzw. Korrektur, dann würde dies eine Erklärung dafür geben, wen man als kohen ṣedeq zu erwarten habe. Will man dagegen annehmen, daß die ursprüngliche

---

[109] W. H. Brownlee: «The Historical Allusions of the Dead Sea Habakkuk-Midras» in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 1952.

A. Dupont-Sommer: «Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte», Paris 1950.

G. Margoliouth: «The Two Zadokite Messiahs» in «Journal of Theological Studies», London 1910/1911.

[110] So *Midraš Šir ha-Širim rabba, Pesiqta rabbati, Jalqut Šimᶜoni, Seder Elijahu* u. a. a. O. Es handelt sich durchwegs um spätere Schriften, doch ist anzunehmen, daß sie wesentlich älteres Traditionsmaterial enthalten. Nach V. Aptowitzer lautete auch die ursprüngliche Lesart bei Raschi Malkiṣedeq (V. Aptowitzer: «Malkiṣedeq. Zu den Sagen der Aggada» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Frankfurt a. M. 1926, Vol. LXX, p. 111, Anm. 3.)

Lesart Malkiṣedeq lautete, wofür ebenfalls verschiedene Argumente zu sprechen scheinen, dann wird die Annahme nahegelegt, daß der Name Malkiṣedeq aus bestimmten Gründen – vielleicht sogar mit einer gewissen polemischen Spitze gegen den Hebräerbrief und dessen christologische Argumentationen – in das unbestimmtere kohen ṣedeq abgeändert wurde[111].

Malkiṣedeq ist nach alttestamentlicher Tradition sowohl Priester als auch König von Salem, d.h. Jerusalem. Nach dem Siege Abrahams über Kedor-La'omer begrüßt Malkiṣedeq denselben und bringt ihm Brot und Wein dar. Er segnet ihn im Namen des höchsten Gottes, 'El 'eljon, dessen Priester er ist, mit den Worten: «Gesegnet ist Abraham von 'El 'eljon, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, und gepriesen ist 'El 'eljon, der deine Feinde in deine Hand gegeben hat. Und er gab ihm den Zehnten von allem[112].»

Die kritische Genesisforschung neigt heute zur Annahme, daß dem biblischen Berichte weder eine mythische noch eine legendäre Erzählung, sondern eine echte historische Begebenheit zugrunde liege[113] und daß Malkiṣedeq eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen sei, ähnlich wie Jitro, der ebenfalls ein vorisraelitischer kanaanäischer Priesterfürst im Lande Midjan gewesen sei. Aber auch wenn dies zutreffen sollte, so haften dieser Figur doch zahlreiche mythische und legendäre Züge an. Malkiṣedeq ist Stadtfürst der größten kanaanäischen Stadt und zugleich Hohepriester der Gottheit, welche als 'El 'eljon bezeichnet wird. Als König begrüßt er den vorüberziehenden

---

[111] Nach L. GINZBERG bedeutet die Tatsache, daß Malkiṣedeq vielleicht doch die richtige Lesart war, aber noch lange nicht, «daß die Haggadah diesem vormosaischen Priester eine messianische Rolle anwies», da sich von einer Verehrung des Malkiṣedeq, wie sie bei verschiedenen gnostischen Sekten verbreitet war, innerhalb des jüdischen Schrifttums nichts nachweisen lasse. Daher sei in diesem Zusammenhang der Name Malkiṣedeq nur ein «symbolischer Name für den messianischen Hohepriester». (L. GINZBERG: «Eine unbekannte jüdische Sekte», p. 420.) Allerdings gibt GINZBERG keine Erklärung dafür, weshalb die jüdischen Exegeten von Gen. 14, 18ff., gerade auf *diesen* symbolischen Namen verfallen sind. V. APTOWITZER bemerkt daher mit Recht, daß für diese Behauptung GINZBERGS keinerlei Argumente vorliegen. (V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 111f., Anm. 5.)

[112] Gen. 14, 18ff.

[113] H. GUNKEL: Art. «Melchisedek» in «Realenzyklopädie für Protestantische Theologie», Leipzig 1903, Vol. XII, p. 548.

Abraham mit Brot und Wein, als Priester erteilt er ihm den göttlichen Segen[114]. Der Name 'El ist entweder eine Bezeichnung für die höchste westsemitische Gottheit oder der Name des Stadtgottes von Jerusalem, analog dem 'El von Beth 'El. In letzterem Falle würde der biblische Bericht eine Lokaltradition der Kultstätte von Jerusalem spiegeln. Es scheint, daß die ins Land einbrechenden nomadischen Sippenverbände der Hebräer bei der Eroberung des Landes diesen Gott 'El von den ansässigen kanaanäischen Völkern übernommen und in ihren eigenen Stammes- und Wüstengott JHWH eingeschmolzen haben.

Bereits in frühchristlicher Zeit scheint die ursprüngliche Bedeutung des Namens Malkiṣedeq nicht mehr bekannt gewesen zu sein, wie aus dem Hebräerbrief hervorgeht, in welchem er mit «König der Gerechtigkeit» (βασιλεὺς δικαιωσύνης) übersetzt wird[115]. Es ist indessen wahrscheinlich, daß im Namen Malkiṣedeq altkanaanäische Götternamen, wie Ṣedeq und Melkart bzw. Molek, enthalten sind.

Abraham identifiziert seinen eigenen Gott mit dem 'El Malkiṣedeq durch den feierlichen Ausspruch: «Ich erhebe meine Hand zu 'El 'eljon, dem Schöpfer des Himmels und der Erde.» Die Ablieferung des Zehnten an den Gott Malkiṣedeqs bedeutet, daß er ihn als seinen eigenen Gott anerkennt, indem er ihm das Wertvollste seines Eigentums weiht. Diese Ablieferung des Zehnten scheint zu den ältesten Kulttraditionen im alten Israel gehört zu haben und ist namentlich für das Heiligtum in Beth 'El bezeugt[116].

Es scheint, daß über die Gestalt dieses Priesterkönigs Malkiṣedeq schon frühzeitig allerlei mündliche Traditionen bekannt waren. Der Hebräerbrief sagt von ihm, er sei ἀπάτωρ ἀμήτωρ und ἀγενεαλόγητος, d.h. er besitze weder Vater noch Mutter, noch sei sonst etwas über seine Abstammung bekannt. Er habe weder einen «Anfang der Tage

---

[114] Die Malkiṣedeq-Episode wird übrigens auch in einer der Schriftrollen vom Toten Meer erzählt. In Abweichung vom Genesistext heißt es aber hier «Malkiṣedeq brachte Essen und Trinken für Abraham und seine Leute». (N. AVIGAD und Y. YADIN: «A Genesis Apocryphon», Jerusalem 1956, Col. XXII, 14f.)

[115] H. GUNKEL: Art. «Genesis» in «Göttinger Handkommentar zum Alten Testament», Göttingen 1917, p. 285.

[116] Gen. 28, 22.

noch ein Ende des Lebens» und sei daher «dem Sohne Gottes ähnlich gemacht[118]». Nun konnte aber nach den für die levitische Priesterschaft geltenden Vorschriften ein Mann ohne genau bekannte Herkunft als Priester nicht in Frage kommen. Die sich aus den Vorstellungen des Hebräerbriefes ergebenden Schwierigkeiten versucht daher sein Verfasser durch eine christologische Exegese zu erklären, indem nach ihm die Überlegenheit des ewigen Hohepriestertums Christi, der «nach der Weise Malkiṣedeqs Hohepriester geworden ist in Ewigkeit[119]», über Abraham und das von ihm abstammende alttestamentliche Priestertum, durch einen «Wechsel des Priestertums» erwiesen sei. Durch den Übergang des Hohepriesteramtes von Abraham an Christus sei das «Gesetz geändert» worden, ja es wurde «wegen seiner Schwäche und Nutzlosigkeit» sogar aufgehoben[120].

H. GRESSMANN behauptet, die Erzählung des Hebräerbriefes von der unbekannten Herkunft Malkiṣedeqs sei nicht als eine alte Tradition, sondern lediglich als eine «gelehrte Exegese, aus der man keine Schlüsse ziehen und zu der man keine altbabylonischen Parallelen bringen» dürfe, zu verstehen[121]. Allein er vermag nicht zu erklären, was den oder die Verfasser des Hebräerbriefes veranlaßt haben konnte, gerade auf eine *solche* «gelehrte Exegese» zu verfallen, m. a. W., weshalb das Motiv der unbekannten Herkunft Malkiṣedeqs so betont wird. Es scheint mir im Gegenteil viel wahrscheinlicher, daß der Verfasser aus älteren, mündlich tradierten Quellen schöpfte, in welchen die historische Gestalt des Malkiṣedeq allmählich zu einer mythischen oder legendären Figur geworden war. Nach alten jüdischen Überlieferungen ist er identisch mit Sem, dem Sohne Noahs, wodurch er zu einem Urahnen Israels erhoben wird[122]. Eine andere seltsame Tradition über Malki-

---

[118] Hebr. 7, 3.

[119] Hebr. 6, 20.

[120] Hebr. 7, 18f.

[121] H. GRESSMANN: «Der Messias», Göttingen 1929, p. 24f. Vgl. E. BUHL: Art. «Messias» in «Realenzyklopädie für Protestantische Theologie», Leipzig 1903, Vol. XII, p. 723.

[122] Babyl. Talmud: Nedarim 32b. Vgl. hierzu auch
V. APTOWITZER: «Malkiṣedeq. Zu den Sagen der Aggada» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Frankfurt a. M. 1926, Vol. LXX, p. 101ff.
L. GINZBERG: «The Legends of the Jews», Philadelphia 1947, Vol. V, p. 225f.

ṣedeq hat EPIPHANIUS überliefert: «Die Juden wiederum behaupten, er sei zwar gerecht und gut gewesen und Priester des höchsten Gottes ... Da er aber der Sohn einer Dirne (πορνή) gewesen sei, so sei – so sagen sie – seine Mutter nicht aufgezeichnet worden, und auch sein Vater sei unbekannt[123].» Inwieweit hier echte Überlieferungen oder rabbinische Spekulationen im Zusammenhang mit einer gewissen Polemik gegen den Hebräerbrief vorliegen, läßt sich schwer entscheiden. V. APTOWITZER vermutet, daß möglicherweise eine Verwechslung des biblischen Malkiṣedeq mit einem anderen, in einer spätgnostischen Schrift erwähnten Malkiṣedeq vorliege, auf welchen er die ebenfalls bei EPIPHANIUS erwähnte Tradition der gnostisch-häretischen Herakliten bezieht, nach welcher Malkiṣedeq der Sohn einer sterblichen Frau und des Heiligen Geistes gewesen sei[124]. Wie immer man sich zu diesen Traditionen stellt, so läßt sich sagen, daß in ihnen jedenfalls das bekannte Mythenmotiv von der unbekannten oder niederen Herkunft des Helden enthalten ist. Religionshistoriker wie A. JEREMIAS[125] und Ethnologen wie R. BRIFFAULT[126] haben nachgewiesen, daß der numinose Held häufig vater- oder mutterlos oder sogar elternlos, oder daß einer der Eltern göttlicher Abstammung ist. C. G. JUNG[127] und E. NEUMANN[128] haben das archetypische Motiv der niederen Herkunft psychologisch gedeutet. Man fragt sich, wie es überhaupt zu erklären sei, daß Malkiṣedeq in einem aggadischen Texte als eine endzeitliche Heilsbringergestalt erscheint, doch wird dies durchaus verständlich, da nach biblischer Tradition Malkiṣedeq sowohl König als Priester ist. Er vereinigt damit die Aspekte des weltlichen Herrschers und des Priesters, welche beide zum Bilde des eschatologischen Heilsbringers gehören. Von da her läßt sich auch die messianische Deutung von Psalm 110 verstehen:

---

[123] EPIPHANIUS: Adv. haeret. 55, 7.

[124] EPIPHANIUS: *l.c.* 57, 3.

[125] A. JEREMIAS: «Handbuch der altorientalischen Geisteskultur», Leipzig 1913.

[126] R. BRIFFAULT: «The Mothers», London/New York 1927.

[127] C. G. JUNG: «Zur Psychologie des Kind-Archetypus» in C. G. JUNG und K. KERÉNYI: «Einführung in das Wesen der Mythologie», Zürich 1951, p. 126ff.

[128] E. NEUMANN: «Ursprungsgeschichte des Bewußtseins», Zürich 1949 passim.

«Der Herr hat geschworen – es wird ihn nicht gereuen
Du bist Priester in Ewigkeit
Nach der Weise Malkiṣedeqs[129].»

Die messianische Deutung dieses Textes muß offenbar schon sehr früh erfolgt sein. Jedenfalls war sie bereits in vorchristlicher Zeit bekannt. Denn auf keine einzige Stelle des Alten Testaments wird in den synoptischen Evangelien, im Römer- und ersten Korintherbrief so oft verwiesen wie auf diese Stelle[130], so daß die Annahme nahegelegt wird, sie sei bereits in vorchristlicher Zeit auf den eschatologischen Priesterkönig bezogen worden. Innerhalb des jüdischen Schrifttums taucht die messianische Deutung erst im dritten Jahrhundert auf. Sie kam möglicherweise der Auffassung jener Kreise entgegen, welche die Vereinigung von Königtum und Hohepriesteramt in der Hand eines endzeitlichen Priesterkönigs erhofften. In jenen Kreisen aber, welche – seit den prophetischen Verheißungen von Haggai und Secharja – einen weltlichen König auf der einen Seite, einen Hohepriester auf der anderen Seite erwarteten, mußte die messianische Deutung des Psalms zu gewissen exegetischen Schwierigkeiten führen, woher sich manche Widersprüche und gezwungene Exegesen der jüdischen Tradition erklären lassen.

Für die Erwartung eines prophetischen Messias im jüdischen Volksglauben lassen sich übrigens zahlreiche Hinweise aus dem apokryphen Schrifttum, z. B. den *Testamenten der zwölf Patriarchen,* der *Damaskusschrift* und der verwandten Literatur, anführen. In diesem Zusammenhang haben W. Bousset und W. Staerk auf den Prophetenaspekt des Antichrist hingewiesen. Dieser tritt als ein die Welt verführender Pseudoprophet auf, der die Menschen durch Zeichen und Wunder zu betören sucht[131]. Wie der Messias-Christus, so enthält auch der Anti-

[129] Ps. 110, 4.

[130] Matth. 22, 41; 26, 64; Mark. 12, 35; 14, 62; Luk. 20, 41; 22, 69; Röm. 8, 34; Kor. I 15, 25; Apg. 2, 33 u. a. a. O.

[131] W. Bousset: «Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der älteren Kirche», Göttingen 1895, p. 74ff.

W. Staerk: «Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem», Gütersloh 1933, Vol. I, p. 71f.

christ sowohl den Aspekt des Weltbeherrschers als auch des Propheten, was nach W. Bousset als ein weiterer Hinweis auf die jüdische Herkunft dieser Figur aufzufassen ist.

Es fällt auf, daß in den verschiedenen Textvarianten der Talmudstelle der Name des Messias ben Josef nicht ausdrücklich erwähnt wird. An seine Stelle ist der sogenannte Kriegsgesalbte getreten, doch läßt sich an Hand der verschiedenen aggadischen Texte die Identität dieser beiden Figuren ohne weiteres nachweisen.

Der Ausdruck «Kriegsgesalbter» (mešuaḥ milḥama) ist die allgemein übliche Bezeichnung für einen speziell für die Dauer des Krieges gesalbten, d. h. geweihten Priester. Der Kriegsgesalbte entspricht dem «Priester» (kohen), welcher im biblischen Kriegsrecht des Deuteronomiums erwähnt wird. Dieser Kriegsgesalbte hat vor Beginn des Kampfes die Bestimmungen der Kriegsvorschriften zu verlesen und zu erklären. Er richtet ferner an alle jene Personen, welche von der Teilnahme am Kriege befreit sind, die Aufforderung, das Heerlager zu verlassen. Die Amtsleute (šoṭrim) haben diese Aufforderung im ganzen Lager bekanntzugeben[132]. Die Aufgabe des Kriegsgesalbten besteht darin, das Kriegsvolk zu ermuntern und zum Kampfe zu begeistern. Er nimmt daher eine ähnliche Stellung ein wie der Oberpriester (kohen ha-roš) der sogenannten Kriegsrolle von Chirbet Qumran, mit welchem er manche Züge gemeinsam hat[133]. Auch der Oberpriester spricht dem «Helden» Mut zu. Da der in der Kriegsrolle geschilderte Kampf wahrscheinlich ein eschatologischer Krieg ist, so scheint der kohen roš auch eine dem mešuaḥ milḥama verwandte Figur zu sein[134]. Der Kriegsgesalbte hat einerseits den Charakter des Priesters, andererseits hat er an der Führung des Krieges Anteil und damit Beziehungen zum Helden. Damit erhält er eine doppelte Stellung. Dies ist verständlich, wenn man daran denkt, daß auch die Kriege Israels, soweit es sich um sogenannte von Jhwh gebotene Kriege (milḥamot miṣva) han-

132 Deut. 20, 2. Vgl. auch Babyl. Talmud: Sota 43a.

133 E. Sukenik: «Oṣar megillot ha-genuzot», Jerusalem 1954.

134 D. Barthelemy und J. T. Milik: «Discoveries in the Judaean Desert, Qumran Cave I», Oxford 1955, p. 121f.

delt, religiöse Weihe tragen. Daher sind die «Kriege Israels» gleichzeitig auch «Kriege JHWHS» und erhalten neben ihrem profanen auch sakralen Charakter. Vielleicht läßt sich von da her auch die Übertragung des Namens «Kriegsgesalbter» auf den Messias ben Josef verstehen, der ja ebenfalls einen gewissen Doppelaspekt aufweist, indem er sowohl den Typus des diesseitigen, irdischen, wie des jenseitigen, mythischen Helden trägt.

G. H. DALMAN versucht, die Bezeichnung Kriegsgesalbter damit zu erklären, daß er annimmt, die Rabbinen hätten sie «für ihn (den Messias ben Josef) dem Messiasnamen vorgezogen, um damit anzudeuten, daß er noch nicht der echte und eigentliche Messias sei, der König von Israel, dessen man sehnsuchtsvoll harrt[135]», doch gibt DALMAN keine Erklärung, weshalb die Rabbinen gerade auf *diesen* Namen verfielen. V. APTOWITZER ist dagegen der Auffassung, die ursprüngliche Bezeichnung des Messias ben Josef sei nicht mešuaḥ milḥama, sondern mašiaḥ milḥama, d.h. Kriegsmessias, gewesen. Erst «unter dem Einfluß des geläufigen Ausdrucks Kriegsgesalbter sei der Kriegsmessias zum Kriegsgesalbten geworden»; doch sind die Argumente APTOWITZERS nicht durchwegs überzeugend[136].

Wie der regierende König der Gesalbte JHWHS ist, so ist auch der Kriegsgesalbte ein dem Dienste JHWHS Geweihter, so daß sich auch hier gewisse Verbindungen nachweisen lassen. Dem zum Kriege Gesalbten (mešuaḥ milḥama) steht der zum König Gesalbte (mešuaḥ le-melek) gegenüber, wodurch sowohl die Ähnlichkeit wie die Gegensätzlichkeit der beiden Figuren betont wird. Daher wird in der aggadischen Literatur die Ölbaumvision Secharjas auch auf die beiden Messiasgestalten bezogen: «Diese sind die beiden Gesalbten, der eine ist zum Kriege, der andere zum König über Israel gesalbt[137].»

So wie Malkiṣedeq den Königs- und Priesteraspekt und der Kriegsgesalbte den Helden- und Priesteraspekt enthält, so kommt auch

[135] G. H. DALMAN: «Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrhundert», Berlin 1888, p. 7.

[136] V. APTOWITZER: «Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum», Wien 1927, p. 109.

[137] *Pesiqta rabbati* ed. M. FRIEDMANN z. Sech. 4, 3.

der dritten Gestalt des Textes eine mehrfache symbolische Bedeutung zu. Die verschiedenen Traditionen über Elia enthalten zahlreiche, einander zum Teil widersprechende Züge dieser im jüdischen Volksglauben wohl populärsten Prophetengestalt[138]. Es gab gewisse Kreise, welche den Propheten Elia für den endzeitlichen *Hohepriester* hielten. In diesem Sinne heißt es im Targum: «Von dort her wird Euch das Wort Gottes kommen durch Elia, den Hohepriester (kahana rabba), und von dort wird er es nahebringen durch den König Messias[139].» Die Gleichsetzung von Elia mit dem kohen ṣedeq taucht im aggadischen Schrifttum schon ziemlich früh auf. Häufig wird Elia mit dem Hohepriester Pinḥas ben Eleazar identifiziert, welcher selbst als eine Art Prototyp des urzeitlichen Hohepriesters galt[140]. Daher läßt eine Tradition Elia auch die täglichen Opfer im Himmel darbringen, welche an Stelle der Opfer im Tempel treten: «R. Pinḥas sagte im Namen des R. Šim'on ben Laqiš: Pinḥas ist Elia, ohne ihn hätten wir keine Existenzmöglichkeit im Reiche Edom (= Rom). Daher haben unsere Lehrer gesagt: Seit der Zerstörung des Tempels bringt Elia die täglichen Opfer dar, um Israel zu entsühnen[141].» Die Auffassung, daß Elia der endzeitliche Hohepriester sei, hat sich später vor allem innerhalb der Sekte der Karäer zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert durchgesetzt[142]. Wie einzelne Schriften der Chirbet-Qumran-Sekte, so kennt auch das karaitische Schrifttum zwei endzeitliche Heilsbringer, nämlich den eigentlichen Messias (ha-mašiaḥ) und den Priester (ha-kohen). Letzterer wird bei manchen Karäern mit Elia identifiziert, der von ihnen als Priester, Messiaspriester oder direkt als Messias bezeichnet wird. Daher kommt es, daß in den Gebeten und Liturgien der Karäer nicht nur für die Wiederherstellung des davidischen Königreiches, sondern ebenso auch für die Restaurierung des endzeitlichen Hoheprie-

138 E. BIN GORION: Art. «Elijahu» in «Encyclopaedia Judaica», Vol. VI.

139 *Targum Jerušalmi* I zu Deut. 30, 4. Vgl. auch die Auffassung des Lukasevangeliums, nach welchem Johannes-Elia priesterlicher Abstammung ist.

140 *Pirqe R. Eliezer* 47. Vgl. auch V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 96ff.

141 *Midraš tehillim* in WERTHEIMERS Bate midrašot IV, 32 cit. b. V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 247f., Anm. 57.

142 N. WIEDER: «The Doctrine of the two Messiahs among the Karaites» in «Journal of Jewish Studies», London 1955, Vol. VI, p. 14f.

stertums gebetet wird[143]. In einer karaitischen Liturgie wird daher das bekannte Gebet der Rabbinen, das am Neumondstag und an den sogenannten Halbfeiertagen vor dem Schluß der 17. Benediktion des Achtzehngebetes gesprochen wird (ja'ale ve-jabo') und in welchem um das baldige Erscheinen des Messias gebetet wird, in dem Sinne erweitert, daß gleichzeitig auch die Ankunft des endzeitlichen Priesters aus dem Hause Aron erhofft wird. Wie N. WIEDER betont, wurden in karaitischen Gebeten sowohl der Messias ben David als der endzeitliche Priester (= Elia) als «gerechter Messias» (mašiaḥ ṣedeq) bezeichnet. So sagt der Karäer Aron ben Elia aus Nicodemia: «Jeder bringt ein weiteres stilles Gebet für die Heiligung seines großen Namens dar, für die Erhöhung seiner Lehre, den Wiederaufbau des Tempels, Zions und Jerusalems, für die Sammlung Israels und die Ankunft des Sohnes Davids, unseres gerechten Messias, und des Priesters, des gerechten Messias[144].» In karaitischen Kreisen wurde daher auch die Secharjavision von den beiden Ölbäumen – womit der Fürst Serubabel aus dem Hause Davids und der Hohepriester Josua gemeint sind – nicht, wie üblich, auf die beiden Messiasse, sondern auf den Messias und Elia bezogen[145].

Es gibt eine Reihe von Überlieferungen, in welchen Elia nicht die Funktionen eines Priesters, sondern des *Messiaskönigs* übernimmt. In der bekannten Maleachi-Stelle: «Siehe, ich sende euch den Propheten Elia, ehe der große und furchtbare Tag des Herrn kommt. Und er wird das Herz der Väter den Söhnen und das Herz der Söhne den Vätern wieder zuwenden, damit ich nicht komme und das Land mit dem Banne schlage[146]», ist nur vom Erscheinen Elias vor dem «Tage JHWHS» die Rede, nicht aber davon, daß nach ihm ein Messias komme. Daher werden in verschiedenen aggadischen Quellen Elia auch jene Aufgaben zugewiesen, welche sonst entweder der Messias ben David oder der Messias ben Josef zu erfüllen hat, z.B. die Herstellung der Einheit der Stämme Israels und die Besiegung der feindlichen heidnischen Völker

[143] N. WIEDER: *l.c.*, p. 16.
[144] N. WIEDER: *l.c.*, p. 21.
[145] N. WIEDER: *l.c.*, p. 15f.
[146] Mal. 4, 5.

in der Endzeit[147]. Als eigentlicher Erlöser, welcher die endzeitliche Erlösung bringen wird, wie Mose in der Urzeit das Volk erlöste, erscheint Elia in der Pesiqta: «Du findest, daß zwei Propheten Israel aus dem Stamme Levi erstanden sind, Mose als der erste und Elia als der letzte. Beide erlösten Israel als Boten Gottes. Mose hat sie zuerst aus Ägypten erlöst, und sie gerieten nie mehr in die Gefangenschaft Ägyptens. Und wenn sie Elia aus dem vierten Reiche (Edom) erlösen wird, so werden sie überhaupt nie mehr in Gefangenschaft geraten, denn dies ist die ewige Erlösung[148].»

Eine weitere Tradition läßt Elia als urzeitlichen *Propheten* wiederkehren. Aber während der biblische Prophet Elia, wie er in den Königsbüchern geschildert wird, als der große Eiferer für die Reinheit des JHWH-Kultes bekannt ist, der die Ba'alpriester auf dem Karmel umbringt, hat seine Gestalt sowohl in der talmudischen Überlieferung als auch in der Volkslegende eine Umwandlung erfahren. Hier wird Elia zum ständigen Begleiter und zum Vorboten des Messias. Er wird jeden Streit in der Welt schlichten, jedes Unrecht aufheben und den allgemeinen Weltfrieden bringen[149].

Die mythischen Aspekte der Eliafigur spiegeln sich im aggadischen Schrifttum, in welchem es, wie von Malkiṣedeq, heißt, Elia habe weder Vater noch Mutter besessen: «Elia ist in den Himmel gefahren, und keinem Menschen ward Ähnliches zuteil. Du wirst in der ganzen Schrift vergeblich nach dem Namen des Vaters oder der Mutter Elias suchen. Nirgends wird gesagt, woher er stamme, stets heißt er nur Elia der Tišbite von der Stadt Tišbe in Gilead. Der Grund ist, daß Elia, bevor er auf die Erde kam, gleichfalls im Himmel gewohnt hat. Er kam vom Himmel her, blieb auf der Erde und fuhr in den Himmel zurück[150].» Diese Erzählung enthält einerseits das Motiv der unbekannten Herkunft, anderseits das Motiv der sogenannten Präexistenz, welche beide zur Heldenmythologie gehören.

---

[147] *Midraš berešit rabba* 81, 11.

[148] Pesiqta rabbati 4, 13a.

[149] Vgl. auch J. KLAUSNER: «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten», Berlin 1904, p. 58ff.

[150] Jalqut Re'ubeni: zit. b. M. J. BIN GORION: «Die Sagen der Juden», Berlin 1935, p. 658.

Die aggadischen Überlieferungen enthalten oft Motive, die in einem gewissen Widerspruch zueinander stehen[151]. Aber alle Überlieferungen sind einig in der Auffassung, daß er zu den endzeitlichen Heilsbringern gehört, deren Wiederkunft dereinst erwartet wird. Der Glaube an die Parusie Elias war bereits in vorchristlicher Zeit verbreitet. Auch die Evangelien[152] und Jesus Sirach[153] setzen ihn als allgemein bekannt voraus. Die Frage der Abstammung des Elia gehörte zu den beliebten Themen rabbinischer Phantasien und Spekulationen.

Als Begleiter des Messias erscheint Elia auch in der Johannesapokalypse, und zwar in jener dunklen Stelle, welche von den sogenannten Zeugen der Endzeit spricht: «Und ich will meinen zwei Zeugen Macht verleihen, so daß sie 1260 Tage lang als Propheten reden werden[154].» Mit den beiden endzeitlichen Zeugen sind Elia und Moses gemeint. Die Vorstellung, daß in der Endzeit auch Moses wiedererscheinen werde, wurde gestützt durch die messianische Deutung der Deuteronomiumstelle: «Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, je und je erstehen lassen aus der Mitte deiner Brüder – auf den sollt ihr hören – ganz wie du es am Horeb von dem Herrn, deinem Gotte, erbeten hast[155].» Das Motiv des wiederkehrenden Moses ist auch dem Schrifttum des Midraš bekannt. So spricht Gott zu Moses: «Weil du in dieser Welt dein Leben für Israel eingesetzt hast, wirst du in der Zeit, da ich Elia senden werde, mit ihm zusammen kommen[156].» Auch von Moses heißt es, daß er, wie später Elia, zu Lebzeiten in den Himmel entrückt wurde[157]. Er gleicht in dieser Beziehung dem biblischen Henoch, welcher nach alter aggadischer Tradition ebenfalls nicht starb, sondern – auf Grund von Genesis 5, 24 – «von Gott hinweggenommen»,

---

151 V. Aptowitzer versucht, die verschiedenen Elia-Traditionen als Niederschlag der parteipolitischen Kämpfe der Hasmonäerzeit zu deuten, wobei er aber die mythologischen Hintergründe dieser Gestalt völlig übersieht.

152 Matth. 11, 14; Mark. 9, 12.

153 Jes. Sir. 48, 10ff.

154 Apok. Joh. 11, 3.

155 Deut. 18, 15.

156 *Midraš debarim rabba* 3.

157 *Baruch ed. syr.* LIX, 3.

d. h. zu Gott entrückt wurde. Eine Wiederkehr Henochs am Ende der Tage ist im äthiopischen Henochbuche angedeutet[158].

Jene jüdische Überlieferung, welche einen einzigen Messias kennt, weiß auch nur von einem einzigen Begleiter, Elia. In manchen Chirbet-Qumran-Schriften wird gelegentlich vom «Propheten» und den beiden Messiassen aus Aron und Israel gesprochen[159]. Daß mit dem Propheten der Messias selbst, mit den beiden Messiassen dagegen seine priesterlichen Anhänger oder Begleiter gemeint sind, wie W. H. BROWNLEE vermutet, scheint sehr unwahrscheinlich zu sein[160]. Es ist eher anzunehmen, daß mit dem Propheten auch hier der Prophet Elia gemeint ist.

In unserem talmudischen Text treten neben den beiden Messiassen auch zwei Begleitpersonen auf, Elia und der kohen ṣedeq bzw. Malkiṣedeq. Es scheint, daß das Auftreten einer zweiten messianischen Figur auch zu einer Verdoppelung der Begleitperson führte. Dabei sind gewisse Parallelen zur christlichen Apokalyptik nicht zu übersehen: während die ältere, von JUSTIN und LACTANTIUS überlieferte Tradition nur von einem einzigen Zeugen der Endzeit spricht, kennt die jüngere Überlieferung bei IRENAEUS, HIPPOLYTUS und TERTULLIAN zwei endzeitliche Zeugen, nämlich Elia und Moses[161]. Die Hintergründe dieser eigenartigen Zusammenhänge zwischen der jüdischen und christlichen Apokalyptik sind bis jetzt noch dunkel.

So ist also der in den aggadischen Textvarianten genannte König Messias mit dem Messias ben David der talmudischen Texte identisch. Im Gegensatz zum Messias ben Josef, der vor allem ein irdischer Held ist, wird hier die *Königswürde* des Messias ben David hervorgehoben. Die Bezeichnung «Messiaskönig» (aram. malka mešiḥa) ist sowohl in den Targumim als auch in der rabbinischen Literatur ge-

---

158 *Henoch ed. aethiop.* 90, 31.

159 So z. B. in der Sektenrolle.

160 W. H. BROWNLEE: «The Dead Sea Manual of Discipline.» Translation and Notes, Supplementary Studies in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», New Haven 1951.

161 W. BOUSSET: «Der Antichrist», Göttingen 1895, p. 134ff.

läufig. Auch der Messias ben David hat einen Doppelaspekt: als irdischer König versieht er das profane Amt des Führers, als sakraler König steht er dem jenseitigen Bereiche näher.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die vier Schmiede der Secharjavision vier völlig identische Figuren darstellen. In der talmudischen Exegese dieser Vision dagegen sind sie zu vier voneinander deutlich abgegrenzten Gestalten geworden, von denen jede einzelne ihre besondere Stellung und Aufgabe zugewiesen erhält. Psychologisch gesprochen handelt es sich um vier verschiedene Aspekte des einheitlichen Erlösers, wobei jede einzelne Gestalt eine bestimmte Wesensseite personifiziert. Dabei enthalten die vier Figuren alle einen Doppelaspekt, indem jede auch Züge einer anderen mitenthält: Der *Messias ben David* stellt den Aspekt des Königs dar, der zugleich Züge des Helden enthält, der *Messias ben Josef* verkörpert den Aspekt des irdischen Helden, der gleichzeitig als Kriegsgesalbter priesterliche Züge aufweist. *Malkiṣedeq* enthält neben dem Aspekt des Priesters denjenigen des Königs, während *Elia* Züge des Propheten und des Priesters aufweist. Das Messiasbild selbst enthält alle diese Aspekte[162].

Von den vier Heilsbringern stehen je zwei in einem Gegensatz zueinander, nämlich die beiden Messiasse und ihre Begleitpersonen. Auf diese Weise kommt es zu einer eigentlichen Überkreuzung der vier Aspekte. C. G. Jung bezeichnet die Differenzierung eines ursprünglich einheitlichen, archetypischen Bildes in zwei Gegensatzpaare, die sich durchkreuzen, als einen *Quaternio,* d.h. als eine Vierheit, welche sowohl die Einheit der vier Aspekte als auch die Differenzierung der Einheit zur Vierheit zum Ausdruck bringt[163].

Der *Messias-Quarternio,* wie man die erwähnte Vierheit bezeichnen könnte, stellt eine Veranschaulichung oder Verdeutlichung jenes archetypischen Bildes dar, welches den eschatologischen Menschen ausdrückt. In seiner geeinten Gegensätzlichkeit repräsentiert er ein Sym-

---

[162] Vgl. hierzu die verschiedenen Würden Christi als βασιλεύς ἱερεύς und προφήτης in den synoptischen Evangelien und besonders in der patristischen Literatur.

[163] C. G. Jung: «Psychologie der Übertragung», Zürich 1946, p. 72f.; – «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 327f.

bol des sogenannten Selbst, d. h. der psychischen Einheit und Ganzheit, welche von jeher durch numinose Symbole ausgedrückt wird. Allerdings handelt es sich hier um ein unvollständiges Symbol, da nämlich ein wesentliches Element gegensätzlicher Aspekte, das Weibliche, fehlt. In diesem Sinne ist dieser Quaternio weniger mit dem gnostischen Quaternio der Naassener vergleichbar, den C. G. JUNG als Moses-Quaternio bezeichnet, als vielmehr mit dem sogenannten Horus-Quarternio. Wie C. G. JUNG ausführt, ist der «gnostische Quaternio natürlich zeitlich jünger als die Horusvierheit, aber insofern psychologisch älter, als das weibliche Element, im Gegenatz zum patriarchalen Horusquaternio, wieder in sein Recht tritt[164]». Dementsprechend würde es sich beim Messias-Quaternio um einen sowohl zeitlich wie psychologisch jüngeren Quaternio handeln.

Wie der eschatologische Mensch, so stellt auch der Urmensch der jüdisch-christlichen Tradition eine Einheit und Ganzheit dar. Daher wird auch der Urmensch durch eine ähnliche Quaternitätssymbolik veranschaulicht. Diese kommt in zahlreichen Adamlegenden zum Ausdruck. Die rabbinische Tradition kennt das Motiv von der Erschaffung Adams aus Staub oder Erde der vier Weltgegenden[165]. Dieses Motiv ist u. a. auch in die islamischen Adamspekulationen eingedrungen. In der *Syrischen Schatzhöhle* wird Adam aus den vier Elementen gebildet: «Und sie (die Engel) sahen, wie er (JHWH) von der ganzen Erde ein Körnchen Staub nahm, und von aller Luft, die oben ist, ein Lüftchen des Windes, und von aller Natur des Feuers ein wenig Hitze der Wärme. Und die Engel sahen, wie diese vier schwachen Elemente, nämlich Kälte, Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit, in die hohle Fläche seiner Hand gelegt wurden. Und da bildete Gott den Adam[166].» Das *Slavische Henochbuch*[167] berichtet, daß Adams

---

[164] C. G. JUNG: *l.c.*, p. 350, Anm. 71.

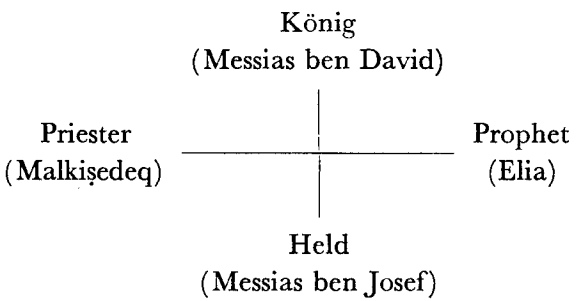
[165] *Pirqe R. Eliezer* 11. Vgl. hierzu auch die kabbalistische Bezeichnung Adams als die Vier in ABRAHAM KOHEN HERRERAS «Puerto del cielo», lat. in KNORR von ROSENROTHS «Kabbala denudata», Vol. I, pars III (Porta coelorum VIII), p. 116.

[166] C. BEZOLD: «Die Schatzhöhle.» Aus dem syrischen Texte dreier unedierter Handschriften ins Deutsche übersetzt. Leipzig 1883, p. 3.

[167] *Henoch ed. slav.* 30, 13. Zur Quaternitätssymbolik Adams s. vor allem C. G. JUNG: «Mysterium coniunctionis», Zürich 1956, Vol. II, p. 147ff.

Name aus den vier Gegenden der Welt genommen wurde, denen auch vier Sterne entsprechen, daher auch die Bezeichnung Adams als τετραγράμματος in den *Sibyllinischen Orakeln.* Eine andere Tradition erwähnt, daß Adam aus den vier Farben Weiß, Schwarz, Rot und Grün bestand[168].

Die vier Aspekte des Messias-Quaternio sind:



Dem Messias tritt der Widersacher entgegen, welcher sich ebenfalls in einer Vierheit, nämlich den vier Hörnern, manifestiert. In der Undifferenziertheit der vier Positionen dieses zweiten Quaternio kommt deren primitiver Charakter zum Ausdruck.

c) *Traktat Sukka 52a und die messianische Deutung von Sech. 12, 10ff.*

Das Bild des sterbenden Messias wird bereits etwas plastischer, wenn wir eine weitere Textstelle des Traktates Sukka aus dem babylonischen Talmud und die ihr entsprechende Parallelstelle aus dem Jerusalemer Talmud untersuchen[169]. Beide Talmudstellen ziehen Deuterosecharja 12, 10ff., heran, den sie im messianischen Sinne exegetisch deuten. Auch hier haben wir zwei Schichten auseinanderzuhalten:

[168] *Pirqe R. Eliezer: l.c.*
[169] Jerus. Talmud: Sukka V, 2

Die Textstelle in den Talmuden, welche den Messias ben Josef erwähnen.

Die amplifizierende Bibelstelle Sech. 12, 10ff., welche von den kommentierenden Rabbinen zur Verdeutlichung ihrer Vorstellung vom Messias ben Josef herangezogen wird.

Ich werde auch hier eine kurzgefaßte Analyse der Talmudstellen und der amplifizierenden Bibeltexte geben, wobei ich es wiederum vorziehe, zunächst die Bibelstelle und erst nachher die Talmudstelle zu untersuchen.

Die meisten talmudischen und aggadischen Exegeten, welche sich mit der Gestalt des Messias ben Josef beschäftigen, greifen mit Vorliebe auf diese Bibelstelle zurück, welche offenbar schon sehr frühzeitig mit dem Messias ben Josef in Beziehung gebracht wurde. Der Text befindet sich im 12. Kapitel, d.h. im zweiten Teile oder Deuterosecharja. Von einigen Exegeten wird er einer dritten Schicht, Tritosecharja, welche noch jüngeren Ursprungs sein soll, zugeschrieben.

Der vorliegende Text ist offenbar lädiert überliefert. Daher hat auch seine Interpretation seit jeher die größten Schwierigkeiten bereitet, sowohl den Gelehrten der talmudischen Zeit, den christlichen und jüdischen Exegeten des Mittelalters als auch den neueren alttestamentlichen Forschern, welche mit dem Rüstzeug der modernen kritischen Methoden an ihn herangehen. In der Tat bietet er eine Fülle von Problemen grammatikalischer, inhaltlicher und formaler Art. Ja vielleicht war es gerade die Dunkelheit und Unverständlichkeit dieses Textes, welche zu mancherlei Mißdeutungen und Projektionen Anlaß gab. Der Anfang der Stelle lautet in der Übersetzung der Zürcher Bibel:

«Und über das Haus David und über die Bewohner Jerusalems will ich einen Geist der Gnade und des Flehens ausgießen, und sie werden hinschauen auf ihn, den sie durchbohrt haben, und um ihn klagen, wie man klagt um das einzige Kind, und bitterlich über ihn weinen, wie man weint über den (Tod des) Erstgeborenen. An jenem Tage wird in Jerusalem laute Klage sein, wie die Klage um Hadad-Rimmon im Tale von Megiddo: das Land wird klagen, ein jedes Ge-

schlecht besonders und seine Frauen besonders, das Geschlecht des Hauses Nathan besonders und seine Frauen besonders, das Geschlecht des Hauses Levi besonders und seine Frauen besonders, das Geschlecht Simei besonders und seine Frauen besonders; ebenso alle übrigen Geschlechter, ein jedes Geschlecht besonders und seine Frauen besonders.»

Das Verständnis dieser dunklen Stelle wird erschwert sowohl durch das verwendete Tempus (Perfekt bzw. Imperfekt) als auch durch die Unklarheit, wer als Subjekt und wer als Objekt des Satzes zu betrachten ist. Es sind daher folgende Fragen auseinanderzuhalten:

1. Auf welche zeitliche Situation bezieht sich dieser Text, d.h., handelt es sich um eine referierende Erzählung, welche eine bestimmte geschichtliche Begebenheit betrifft, oder handelt es sich um eine prophetische, in die Zukunft weisende Verheißung; m.a.W., ist der Text historisch oder eschatologisch zu verstehen? Falls letzteres zutrifft, ist außerdem zu überlegen, ob hier eine genuin messianische Weissagung oder eine sekundäre Umdeutung eines historischen Stoffes im Sinne einer Eschatologisierung vorliegt.
2. Auf welches Objekt bezieht sich das Verb דקרו = sie haben durchbohrt oder getötet? Wer ist ferner Subjekt des Satzes, d.h., wer ist der Tötende, oder – falls sich die eschatologische Deutung als richtig erweist – wer wird dereinst töten, und wer wird getötet werden?

Der Text enthält folgende Motive:

Den «Durchbohrten»
Die Totenklage
Hadad-Rimmon

Der «Durchbohrte»

Jede textkritische Untersuchung von Secharja 12, 10ff., ist mit dem Problem konfrontiert, daß der sogenannte masoretische, d.h. überlieferte Text nicht eindeutig ist, da die verschiedenen Bibelhandschrif-

ten sowie die späteren Anführungen der Stelle durch die Exegeten nicht miteinander übereinstimmen. Auf der einen Seite ist eine Lesart bekannt, welche sowohl in den meisten Bibelcodices als auch in den Übersetzungen ins Griechische (Septuaginta, AQUILA, THEODOTION und SYMMACHUS) sowie ins Lateinische (Vulgata) und Syrische (Pešita) vorkommt. Sie lautet:

וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ

Ve-hibitu ʾelai ʾet ʾašer daqaru

(Sie blicken auf *mich,* den sie durchbohrt haben[170].)

---

[170] וְ Ve: Der verwendete hebräische Buchstabe Vav hat die Bedeutung eines Vav consecutivum, mittels dessen im hebräischen Satzbau eine im Perfekt begonnene Rede im Imperfekt fortgesetzt wird. Dieses tempus – das sogenannte imperfectum consecutivum – gehört zu den Eigentümlichkeiten des hebräischen Sprachstils und wird hauptsächlich da verwendet, wo ein fortlaufendes Geschehen dargestellt werden soll. (W. HOLLENBERG und K. BUDDE: «Hebräisches Schulbuch», Basel 1951, p. 28.)

הִבִּיטוּ hibitu: Das Verb leitet sich ab vom Stamme n-b-t und bedeutet in der sogenannten Hiphil- oder Causativform etwa so viel wie hinblicken, beobachten, aufmerksam betrachten. Ist das nachfolgende Objekt eine Person, dann folgt auf das Verb die Präposition ʾel, welche auf diese Person hinweist. In unserem Falle bedeutet es also: jemand betrachten, beobachten, zu jemand hinblicken.
(W. GESENIUS und F. BUHL: «Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament», Leipzig 1910, p. 474, s. v. n-b-t.)

אֵלַי ʾelai: setzt sich zusammen aus der eigentlichen Präposition ʾel = zu hin, welche die Richtung anzeigt, und dem mit der Präposition verbundenen Pluralsuffix, so daß ʾelai bedeutet: zu mir hin oder auf mich.
(W. HOLLENBERG und K. BUDDE: *l.c.*, p. 65.)

אֵת ʾet: weist auf den determinierten Akkusativ hin.
(W. GESENIUS und F. BUHL: *l.c.*, p. 76, s. v. ʾet.)
In Verbindung damit steht hier

אֲשֶׁר ʾašer: das Relativpronomen, welches einen Relativsatz einleitet: ihn, welchen.
(W. GESENIUS und F. BUHL: *l.c.*, p. 73, s. v. ʾašer.)

דָּקָרוּ daqaru: Das verwendete Verb leitet sich ab vom hebräischen Stamme d-q-r, d. h. durchbohren, durchstoßen etc., und wird meist da verwendet, wo es das Durchbohren mit einem Schwert oder einer Lanze bedeutet.
(W. GESENIUS und F. BUHL: *l.c.*, p. 165, s. v. d-q-r.)
In den griechischen Bibelübersetzungen von AQUILA, THEODOTION und SYMMACHUS wird dieses Verb mit dem griechischen ἐξεκέντησν wiedergegeben, was ebenfalls so viel wie stechen, durchbohren, durchstoßen bedeutet.

Die größte Schwierigkeit der Übersetzung bietet die Präposition 'elai = auf mich. Da der Text eindeutig eine in der Ichform gehaltene Rede JHWHS enthält, so müßte man eigentlich annehmen, daß das Objekt des Satzes, nämlich der zu Tötende, JHWH wäre, was aber keinen Sinn ergibt. Einige Autoren halten aber trotzdem an dieser Lesart fest, doch gelingt ihnen dies nur, sofern sie entweder den Sinn der Perikope willkürlich ändern oder den zweifellos einheitlichen Satz künstlich auseinanderreißen. So versucht A. WUENSCHE die infolge der Lesart 'elai bedingte Implikation einer Tötung JHWHS – eine für einen Juden geradezu blasphemische Vorstellung – dadurch zu umgehen, daß er den Text nicht mit JHWH in Zusammenhang bringt, sondern mit dem Messias, der in Gestalt des Engels JHWHS (mal'ak JHWH) erscheine[171]. Die Schwierigkeit besteht nur darin, daß der Engel JHWHS an dieser Stelle mit keinem Worte erwähnt wird. Noch viel weniger aber wird eine Identität des Engels JHWHS mit dem Messias aus irgendeiner

(G. E. BENSELER: «Griechisch-deutsches Schulwörterbuch», Leipzig/Berlin 1904, p. 480, s. v. κατορχέομαι.)
Im Hebräischen wird es nur ausnahmsweise im übertragenen Sinne verwendet, z. B. in Spr. 12, 18: «Das Geschwätz eines Mannes verwundet wie die Stiche eines Schwertes.» Eine gewisse Schwierigkeit bietet die Übersetzung des hebräischen *daqaru* in der Septuaginta, wo die Stelle folgendermaßen lautet: ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ' ὧν κατορχήσαντο. ἀνθ' ὧν hat die Bedeutung von wegen, weil. Das Verb κατορχέομαι bedeutet in der Mediumform so viel wie verspotten, verhöhnen oder um jemand herumtanzen, in der Absicht, ihn zu verlachen, zu verspotten.
(LXX ed Rahlfs: p. 558.)
Da das hebräische d-q-r fast nie im übertragenen Sinne verwendet wird, ist die Übersetzung mit κατορχήσαντο unverständlich. Entweder muß man annehmen, daß hier das Verb ausnahmsweise metaphorisch verwendet wird, oder aber daß den Übersetzern der Septuaginta ein Codex vorlag, welcher eine metathetische Verschreibung von *daqaru* in *raqadu* enthielt, welch letzteres Verb tatsächlich dem Sinne des griechischen κατορχέομαι entspricht. Die lateinische Bibelübersetzung (Vulgata) folgt hier nicht der Septuaginta, sondern dem Urtext und liest in Übereinstimmung mit diesem: et aspicient ad me quem confixerunt. Das lateinische *configere* entspricht ziemlich genau dem hebräischen d-q-r.
(G. E. BENSELER: *l.c.*, p. 480, s. v. κεντέω. H. MENGE: «Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch», Berlin 1911, p. 155, s. v. configo.)

171 A. WUENSCHE: «Jessure ham-maschiach» oder «Die Leiden des Messias», Leipzig 1870, p. 52.

Textstelle des gesamten Alten oder Neuen Testaments nahegelegt. Trotzdem hat in neuerer Zeit G. H. Dix diese längst überholte und widerlegte christologische Hypothese wieder aufgegriffen[172]. Eine solche Deutung trägt indessen offensichtlich den Stempel einer petitio principii, indem das aus dem Text herausgelesen wird, was zuvor in ihn hineinprojiziert wurde. Die Wuensche-Dixsche Deutung ist denn auch fast allgemein abgelehnt worden.

Andere Übersetzer und Exegeten, welche an der Lesart 'elai festhalten, versuchen den damit verbundenen Schwierigkeiten der Interpretation dadurch aus dem Wege zu gehen, daß sie entweder 'et 'ašer willkürlich übersetzen oder daß sie den ganzen Satz aufteilen. So übersetzt N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner) die Stelle «Und sie blicken auf zu mir – *mit dem,* den sie durchbohrt haben[173].» In der Buber-Rosenzweig-Bibelübersetzung dagegen lautet die Stelle: «Aufblicken werden sie zu *mir.* Den sie getötet haben, nun werden sie um *ihn* jammern[174].» M. Delcor versucht, unter Heranziehung ähnlicher Textstellen besonders bei Ezechiel, den Nachweis zu erbringen, daß das verwendete Verb d-q-r an dieser Stelle im übertragenen Sinne zu verstehen sei[175]. Es bedeute hier, analog dem hebr. Verbum ḥ-l-l bei Ezechiel, verletzen, beleidigen, doch erscheint m.E. diese Interpretation, besonders unter Berücksichtigung des nachfolgenden Kontextes in Sech. 12, 11, nicht genügend fundiert.

Es gibt nun eine Reihe von Codices, welche eine etwas abweichende Lesart aufweisen, indem sie an Stelle von 'elai = auf mich 'elav = auf ihn lesen:

והביטו אליו את אשר דקרו

Ve'hibitu 'elav 'et 'ašer daqaru

(Sie blicken auf *ihn,* den sie getötet haben.)

---

172 G. H. Dix: «The 'pierced one' in the Hebrew prophecy is evidently the incarnate Angel of Yahweh whose coming in the Messianic role had been predicted from time of Isajah.» («The Messiah of Joseph» in «Journal of Theological Studies», Oxford 1926, Vol. XXVII, p. 139, Anm.)

173 N. H. Tur-Sinai: «Die Heilige Schrift», Jerusalem 1954, z. St.

174 M. Buber und F. Rosenzweig: «Die Schrift», Berlin o. Z. z. St.

175 M. Delcor: «Un problème de critique textuelle et d'exégèse» in «Revue Biblique», Vol. LVIII, Paris 1951, p. 189ff.

Für diese Lesart spricht in erster Linie, daß sie dem Verständnis bedeutend weniger Schwierigkeiten bietet. Sie findet sich sowohl im *Johannesevangelium,* in der *Johannesapokalypse* als auch bei verschiedenen Kirchenvätern, wie JUSTIN MARTYR, IRENAEUS und TERTULLIAN. Diese Lesart wurde auch von der KAUTZSCHschen Bibelübersetzung und der Zürcher Bibel übernommen.

Dies führt uns zur zweiten Frage, um wen es sich bei dem «Durchbohrten» eigentlich handelt und wer ihn durchbohrt haben soll. Auch in dieser Beziehung ist der Text unklar und gibt uns wenig Anhaltspunkte. Er hat daher zu den verschiedensten Spekulationen und Mutmaßungen über die Person des Durchbohrten Anlaß gegeben. Nach einigen Autoren ist es ein unbekannter Märtyrer, der von der Bevölkerung Jerusalems umgebracht wurde. Andere nehmen an, daß es sich um einen im Kriege gefallenen unbekannten Helden handle, welcher von den Feinden Israels getötet wurde. In diesem Falle müßte allerdings ein Wechsel des Subjekts innerhalb des Satzes vorausgesetzt werden, indem sich «sie blicken» und «sie haben durchbohrt» auf zwei verschiedene Subjekte beziehen würde. Dies ließe sich zwar grammatikalisch einigermaßen vertreten, doch ist diese Deutung m.E. aus dem Gesamtkontext heraus sehr unwahrscheinlich.

Vielleicht läßt sich daher die Frage nach dem Subjekt nur im Zusammenhang mit dem Inhalt und dem Charakter des behandelten Textes verstehen. In dieser Beziehung stehen sich die Vertreter der historischen oder zeitgeschichtlichen und der eschatologischen Auffassung gegenüber. Zu den ersten gehören vor allem J. WELLHAUSEN und K. MARTI. So glaubt WELLHAUSEN, das in der Wendung «'et 'ašer» enthaltene «'et», d.h. die auf den determinierten Akkusativ hinweisende Partikel, ergebe keinen rechten Sinn und sei eigentlich überflüssig. Aber zusammen mit dem fälschlicherweise oder zufällig an das Wort «'elai» angehängten Buchstaben Jod bilde es den «Rest der durch Zufall oder Absicht zerstörten Näherbezeichnung des Märtyrers», der von der Bevölkerung Jerusalems umgebracht wurde, wobei WELLHAUSEN nicht auf die Frage eingeht, wer dieser Märtyrer war. Spätere Exege-

ten, wie E. HÜHN[176] und F. BUHL[177], vermuten ebenfalls einen unbekannten Märtyrer, der zur Zeit der Abfassung des Secharjabuches ums Leben kam. N. J. RUBINKAM[178] glaubt, es handle sich dabei um den ermordeten Hohepriester Onias III., während K. MARTI[179] in Übereinstimmung mit B. DUHM an den im Jahre 135 umgebrachten Hasmonäerfürsten Simon denkt[180]. Wieder andere Autoren bringen die Totenklage um den Durchbohrten mit der in II. Chronik erwähnten Klage um König Josia in Zusammenhang, welcher im Feldzug gegen den Pharao Necho im Jahre 609 den Tod fand[181]. Diese Deutung setzt allerdings voraus, daß die Secharjastelle 12, 10ff., vorexilisch wäre, was aber nachweisbar unmöglich ist[182]. Dazu kommt, daß der im Kampfe verwundete König nach Jerusalem überführt wurde, wo er starb und begraben wurde. Es ist daher eher anzunehmen, daß die erwähnte Totenklage um den gefallenen König nicht in Megiddo, sondern in Jerusalem abgehalten wurde[183].

Zeitgeschichtliche Deutungen vermögen m.E. aber schon deswegen nicht recht zu befriedigen, weil der nachfolgende Kontext einer rein historischen Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzt. Die Vermutung wird daher nahegelegt, daß sich der Text überhaupt nicht auf eine äußere Situation bezieht. Diese Ansicht wird vor allem durch stilkritische Untersuchungen von Secharja 12 gestützt,

---

176 E. HÜHN: «Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumin», Freiburg i. Br. 1899, p. 71.

177 F. BUHL: «Realenzyklopädie für protestantische Theologie», Leipzig 1913, Vol. XVII, p. 295ff., s. v. Sacharja.

178 N. J. RUBINKAM: «The Second Part of the Book of Zecharja with special Reference to the Time of its Origin», Basel 1892.

179 K. MARTI: «Einleitung zum Buche Secharja in E. KAUTZSCH: «Die Heilige Schrift», Tübingen 1923, Vol. II, p. 89.

180 I. Makkab. 16, 16.

181 II. Chron. 35, 24.

182 Aus diesem Grunde fällt auch die von E. N. LEVY aufgestellte Hypothese dahin, nach welcher sich die Stelle auf den zur Zeit König Joas' ermordeten Secharja ben Jojada beziehe. Angeblich habe diese Stelle einen unbekannten Zeitgenossen dieses Secharja zum Verfasser. Dies habe in der Folge dazu geführt, «die entsprechenden Partien dem Prophetenbuch des Namensvetters anzuschließen». (E. N. LEVY: «Secharja 12, 10» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Breslau 1937, Vol. LXXXI, p. 293ff.) Die Hypothese entbehrt jeder Grundlage.

183 II. Kg. 23, 30.

aus welchen deutlich hervorgeht, daß dieser Text nicht den Charakter einer referierenden Erzählung, sondern einer prophetischen Weissagung trägt. In der Fortsetzung des Berichtes heißt es nämlich, die Totenklage um den Durchbohrten werde «an jenem Tage» (ba-jom ha-hu') stattfinden. Die Wendung «an jenem Tage» ist aber, wie wir wissen, eine bei fast allen Schriftpropheten vorkommende feststehende Formel, welche zum Stil jener prophetischen Verheißungen gehört, welche sich auf die Endzeit beziehen. Daher deckt sich dieser Ausdruck mit der Bezeichnung «der Tag JHWHS» bei Amos[184] oder «am Ende der Tage» bei Jesaja[185], Ezechiel[186], Micha[187] und Zephanja[188]. Immer ist damit der zu erwartende Tag des *endzeitlichen Weltgerichtes* gemeint, ob dieser nun als unmittelbar bevorstehend oder in einer ferneren Zukunft erwartet wird.

Diese Überlegungen führen zur Ansicht, daß hier eine echte prophetische Verheißung vorliegt, m. a. W., daß der Text eschatologisch zu verstehen ist. Von neueren Autoren hat vor allem F. HORST[189] die Auffassung vertreten, daß hier eine «Anspielung auf einen nicht näher bekannten endzeitlichen Mythos» vorliegen müsse, da eine zeitgeschichtliche Erklärung nicht in Frage komme. H. GRESSMANN[190] hat ebenfalls auf den eindeutig eschatologischen Charakter der Stelle hingewiesen. Es handelt sich nach ihm um ein «dunkles Orakel, dessen Verständnis man sich sofort versperrt, wenn man an einen historischen Märtyrer und an eine historische Erinnerungsfeier denkt, und dessen Wesen man verfälscht, wenn man einen geschichtlichen Namen einsetzt. Die hier vorliegenden Worte enthalten keine Erzählung, sondern eine Prophetie; sie handeln nicht von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft, genauer von der messianischen Zeit.» Folgerichtig hat daher GRESS-

184 Amos 5, 18.

185 Jesaja 2, 2.

186 Ezechiel 38, 8.

187 Micha 4, 6.

188 Zephanja 1, 9.

189 F. HORST: «Die zwölf kleinen Propheten» in «Tübinger Handbuch zum Alten Testament», Tübingen 1936, p. 208 bzw. 248.

190 H. GRESSMANN: «Der Messias» in «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Göttingen 1929, p. 329f.

MANN die Totenklage um den Durchbohrten auf den toten Messiaskönig bezogen: «Es muß notwendig der messianische König sein, nicht nur weil unter ihm der eschatologische Angriff der Völker stattfindet, sondern vor allem deshalb, weil mit der Klage um ihn die Heilszeit anbricht[191].» Die Klage um den toten Messiaskönig ist nach ihm aufzufassen als ein Ausdruck des Mitleids und der Buße, welche den toten Messias wieder zum Leben erwecken sollen. Zur Stützung dieser Hypothese führt GRESSMANN eine Reihe von mythologischen Parallelen an, so namentlich die Tammuzklage. Nach seiner Auffassung bestehen direkte Verbindungslinien zwischen dem Durchbohrten in Sech. 12, 10, d.h. dem toten Messiaskönig und den Königen in Israel, welche nach ihrem Tode mit Tammuz-Adonis identifiziert worden seien: «...die Könige und die Glieder der königlichen Familie wurden in Israel so behandelt, als ob sie der Adonis, in Babylonien, als ob sie der Tammuz wären. Es ist darum nicht auffällig, wenn dasselbe vom eschatologischen König berichtet oder vorausgesetzt wird[192].»

Wir können der Interpretation GRESSMANNS nur insofern zustimmen, als sie eschatologisch orientiert ist. Im übrigen müssen wir einwenden, daß die von ihm vorgebrachten Beleg- und Parallelstellen, insbesondere Jerem. 22, 18 und 34, 5 keinerlei schlüssige Beweise für eine im alten Israel äußerst unwahrscheinliche Identifikation der verstorbenen Könige mit einem sterbenden und wiederauferstehenden Gotte geben[193].

Die Totenklage

Eine einigermaßen befriedigende Erklärung dieses Motivs muß m.E. den weiteren Kontext berücksichtigen, in welchen diese Ver-

[191] H. GRESSMANN: *l.c.*, p. 330.

[192] H. GRESSMANN: *l.c.*, p. 333.

[193] Die von GRESSMANN vorgeschlagene Lesart von Jerem. 22, 18 und 34, 5 scheint mir äußerst spekulativ und gewagt. Auch die von ihm zur Stützung seiner Hypothesen herangezogenen Parallelen in Jes. 53 können hier nicht weiter führen, ganz abgesehen davon, daß beim leidenden Gottesknecht Deuterojesajas weder von einer Totenklage noch von einer Wiederauferstehung die Rede ist. (Cf. hierzu M. J. LAGRANGE: «Le Judaïsme avant Jésus-Christ», Paris 1931, p. 381f.) Schließlich muß sogar GRESSMANN selbst zugeben, daß gerade

heißung hineingestellt ist. Vor allem ist folgende Textstelle von Bedeutung:

«... um ihn klagen, wie man klagt, um das einzige Kind und bitterlich über ihn weinen, wie man weint über (den Tod) des Erstgeborenen. An jenem Tage wird in Jerusalem laute Klage sein, wie die Klage um Hadad-Rimmon im Tale von Megiddo.»

Das für Klage verwendete Verb s-p-d bedeutet trauern, klagen, die Totenklage anstimmen[194]. Die Totenklage ist namentlich schmerzlich, wenn sie dem erstgeborenen Sohne gilt. Dem Erstgeborenen kommt bei patriarchalischen Sippenverbänden eine besondere Rechtsstellung zu. Ursprünglich gehört er der Gottheit als rechtliches Eigentum an und wird vielfach sogar der Gottheit geopfert. Das jüdische Gesetz, das Menschenopfer strikte ablehnt, hat den Erstgeborenen dem Tempeldienst geweiht. Nachdem dieser Dienst von der levitischen Priesterschaft übernommen wurde, verfügte man die Ersetzung des Dienstes durch ein Lösegeld[195].

Einige Religionshistoriker haben im hebräischen Namen für den Einzigen (jaḥid) einen Hinweis auf den babylonischen Tammuz sehen wollen und vermutet, daß es sich um eine Tammuzklage handle, doch läßt sich dies aus dem Texte nicht mit Sicherheit ableiten. Auch wird Tammuz weder in sumerischen, babylonischen noch ugaritischen Texten als Einziger bezeichnet. Die Bedeutung des Namens Tammuz ist bis jetzt nicht eindeutig gesichert[196].

«der Text von Jes. 53, 10 leider so verderbt ist, daß eine sichere Wiederherstellung ausgeschlossen ist», was ihn aber nicht daran hindert, anzunehmen, daß «ursprünglich von einem Wiederaufleben des Gottesknechts» die Rede gewesen sei. (H. GRESSMANN: *l.c.*, p. 331.)

[194] W. GESENIUS und F. BUHL: «Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament», Leipzig 1910, p. 543, s. v. s-p-d.

[195] Es ist von Interesse, daß nur der Erstgeborene der Frau, nicht aber des Mannes, ersatzpflichtig war. Es scheint, daß hier Reste einer früheren matriarchalen Einstellung vorliegen. Der Brauch der «Auslösung des Erstgeborenen» hat sich übrigens bis auf den heutigen Tag bei orthodoxen Juden erhalten.

[196] W. BAUDISSIN: «Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter», Leipzig 1911, p. 104, Anm.

Von der Totenklage heißt es ferner, sie sei «wie» die Totenklage um *Hadad-Rimmon* im Tale von *Megiddo,* womit offenbar gesagt ist, daß die Totenklage um den Durchbohrten derjenigen um Hadad-Rimmon entspreche, die bei Megiddo abgehalten wurde. *Megiddo* ist der Name einer ursprünglich kanaanäischen, später israelitischen Festung, welche der ganzen Ebene den Namen verliehen hat. Dies ist seit jeher das klassische Schlachtfeld Palästinas gewesen. Daher verlegen auch die apokalyptischen Schriftsteller den eschatologischen Kampf gegen Gog und Magog nach Harmaggedon, was dem biblischen Megiddo entspricht.

Hadad-Rimmon

Über die Bedeutung des Namens Hadad-Rimmon gibt es verschiedene Auffassungen. Der Kirchenvater Hieronymus hat Hadad-Rimmon mit der Stadt Megiddo identifiziert und vermutet, daß in oder wegen dieser Stadt eine alljährliche Totenklage stattfinden werde. W. Baudissin glaubt, daß es sich um eine kultische Totenfeier um den gefallenen König Josia handle, welche in einer Stadt namens Hadad-Rimmon stattgefunden habe, doch war eine Stadt mit diesem Namen nie bekannt. Man nimmt heute fast allgemein an, daß es sich um eine Zusammenstellung zweier Götternamen handle. Diese Auffassung wird gestützt durch die archäologischen Funde in der Nähe von Megiddo, wo E. Sellin einige Tontafeln aus der Tel el Amarna-Zeit mit Inschriften entdeckt hat, welche die «zwanzig Männer des Amon» und die «zwanzig Männer des Adad» erwähnen, was wahrscheinlich auf einen Kult des Gottes Hadad oder Adad in Megiddo hinweist[197].

Hadad, Adad oder Addu wird bereits in altbabylonischen Texten als der Wettergott aus dem Westlande (Amurru) bezeichnet. Wahrscheinlich ist Hadad ursprünglich eine westsemitisch-kanaanäische Gottheit des Gewitters und Regens. In Phönikien und Kanaan bildet

[197] Die Formulierung erinnert auffallend an die in der Ezechielvision geschilderten fünfundzwanzig Männer, welche den Šamaš anbeten (Ezech. 8, 16). Die griechische Bibelübersetzung (Septuaginta) spricht dagegen von zwanzig Männern.

er zusammen mit Ba'al und Aštarte die kanaanäische Göttertrias, während im assyrischen Pantheon Assur, Nergal und Hadad eine männliche Götterdreiheit bilden. Die Namen Hadad, Adad und Addu finden sich in zahlreichen amoritischen und aramäischen Eigennamen verschiedener Stadtfürsten und Priester, wie Guli-Addu und Rib-Addu. In der Bibel werden König ben-Hadad (Adad-idri) von Damaskus[198] und Hadad-Ezer im Libanon[199] erwähnt. Die politische Geschichte Assyriens kennt eine Reihe assyrischer Könige mit dem Namen Adad-nirari und Šamš-Adad. In der Prozessionsstraße in Babel erhob sich eine Mauer mit einem glasierten Fries, das abwechselnd Löwen, die der Ištar, schlangenköpfige Drachen, die Marduk, und Stiere, die Adad heilig waren, aufwies[200]. In neuerer Zeit wurde in Assur ein Doppelheiligtum ausgegraben, welches dem Anu und Adad geweiht war.

Hadad ist der Gott des Donners, der Quellen, Stürme und der großen Wasserfluten. Er hat enge Beziehungen zu den verwandten Naturgottheiten des vorderasiatischen Kulturkreises, in erster Linie zu Ba'al, mit dem er überhaupt zahlreiche Züge gemeinsam hat. Auch Ba'al ist ein Sturm- und Wettergott, der den befruchtenden Regen und damit Nahrung für Mensch und Tier spendet. Auch Ba'al ist ein Gott des Donners, der als die «Stimme Ba'als» bezeichnet wird. Wie Hadad wird auch Ba'al mit einem Blitzbündel und als heiliger Stier oder auf einem Stiere stehend abgebildet[201]. Auf Grund der Funde von Ras Šamra kann an einer Identität von Ba'al und Hadad nicht mehr gezweifelt werden[202].

Auch der Name Rimmon scheint in neuerer Zeit endgültig geklärt zu sein. Frühere Autoren vermuteten eine Beziehung zum hebr.

---

198 II Chron. 16, 2.

199 II Sam. 8, 3.

200 A. Parrot: «Babylon und das Alte Testament», Zürich 1957, p. 131.

201 Ch. Virolleaud: «Die Idee der Wiedergeburt bei den Phöniziern» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1939, Vol. VII, p. 40ff.

202 Cf. R. Dussaud: «Israël, d'après un livre récent» in «Revue de l'Histoire des Religions», Paris 1931, Vol. CIV, p. 209.
G. Contenau: «La civilisation phénicienne», Paris 1926, p. 119f.
E. Dhorme: in «Revue de l'Histoire des Religions», Paris 1936, Vol. CXIV, p. 103.

Worte *rimmon* = Granatapfel[203], wofür auch die Übersetzung des Wortes Hadad-Rimmon in LXX mit Granatapfel angeführt wird. Der Granatapfel spielt tatsächlich eine Rolle im phrygisch-kleinasiatischen Kult des Attis, zu welchem von Hadad-Rimmon über Ba'al-Melkart-Tammuz Verbindungslinien nachweisbar sind. Nach ARNOBIUS wurde auf dem Gebirge Agdos der Hermaphrodit Agdistis von Zeus mit der Großen Mutter Agdos gezeugt. Von Dionysos trunken gemacht, entmannte er sich selbst. Aus dem strömenden Blute sproßte ein Granatapfelbaum, von dessen Früchten geschwängert, die Tochter des Flußgottes Sangarios den Attis gebar[204]. Den Attisfeiern in Rom folgte ein neuntägiges Fasten, an welchem der Genuß von Granatäpfeln u. a. untersagt war.

Von anderen Forschern wird indessen ein Zusammenhang des Namens Rimmon mit dem Granatapfel in Frage gestellt[205]. Nach diesen leitet sich der Name Rimmon vielmehr vom babylonischen Ramman oder Rammanu ab. Das babylonische Pantheon kennt tatsächlich einen Gott Ramman, den Gott des Regens und der Gewitter, der Stürme und der Quellen. Er steht in Beziehung zu den Wasserfluten und spielte daher auch im babylonischen Sintflutmythos eine Rolle[206].

Wie Hadad-Adad, so wird auch Ramman mit dem ideogrammatischen Zeichen IM geschrieben, was die Vermutung nahelegt, entweder seien diese beiden Göttergestalten zwar verschiedenen Ursprungs, dann aber sekundär miteinander verschmolzen, oder es handle sich um zwei verschiedene Aspekte ein und desselben Gottes[207]. Die genaueren Beziehungen zum babylonischen Tammuz und zum phönikischen Adonis sind noch nicht eindeutig klar. A. JEREMIAS und FR.

[203] S. MOVERS: «Die Phönizier», Bonn 1841, p. 197f.
FR. JEREMIAS: «Semitische Völker in Vorderasien» in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: «Lehrbuch der Religionsgeschichte», Tübingen 1925, Vol. I, p. 625.

[204] K. KERÉNYI: «Die Mythologie der Griechen», Zürich 1951, p. 88f.

[205] W. H. ROSCHER: «Lexikon der griechischen und römischen Mythologie», Leipzig 1884/1937.
PAULY-WISSOWA: «Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaften», Stuttgart 1894, s. v. Attis bzw. Hadad-Rimmon.

[206] A. JEREMIAS: «Das Alte Testament im Lichte des alten Orients», Leipzig 1916.

[207] In neuerer Zeit wurde von THUREAU und DANGIN nachgewiesen, daß auch im Akkadischen das gleiche Ideogramm Sturm, Wind und Regen bedeutet.

JEREMIAS haben sowohl Hadad wie Rimmon direkt mit Tammuz identifiziert und die Totenklage um Hadad-Rimmon als kultische Klage um den frühverstorbenen Tammuz dargestellt. Tatsächlich ist der Tammuzkult, der ja seinerseits enge Beziehungen zum Ba'alskult aufweist, in Judäa seit den frühesten Zeiten bekannt. Es scheint jedenfalls so gut wie sicher zu sein, daß auch Hadad und Rimmon in jenen Kreis der vorderasiatischen Göttergestalten gehören, welche man als sterbende und wiederauferstehende Gottheiten zu bezeichnen pflegt. Zu diesen Göttern gehört in erster Linie der ägyptische *Osiris,* dessen Tod und Wiederauferstehung alljährlich als Kultdrama aufgeführt wird. Der sumerische Priesterfürst Gudea von Lagaš berichtet von den Klagegesängen, welche von Priestern rezitiert und von Klageweibern begleitet wurden[208]. Hier ist es der sumerische Gott *Lil,* der von seiner Schwester-Gattin beweint wird. In Babylonien klagt die Göttin *Belit* um den getöteten Marduk. Zu Ehren des verstorbenen *Tammuz* fanden alljährlich Trauerfeierlichkeiten statt, bei welchen die Klageweiber ihrem Schmerz durch laute Klagen Ausdruck verliehen. An diesen kultischen Festen pflegten jeweils auch die Hierodulen der Ištar teilzunehmen. In Phönikien beweint die Schwester-Gattin *Anat* den getöteten *Alyan-Ba'al,* und in Phrygien ist es *Attis,* der von den Frauen beweint wird und dessen Wiederauferstehung freudig gefeiert wird.

Die religionsgeschichtlichen Vergleiche aller dieser Begräbnisrituale weisen auf eine Wiederauferstehung und damit auf eine Wiedergeburt hin, welche im alljährlichen Kult- und Mysteriendrama aktualisiert werden. Bei diesen Mysterienspielen sind es meistens die Frauen, welche wesentlich mitbeteiligt sind. So wird in den zahlreichen Tammuzliturgien sowie im babylonischen Mythos von der Höllenfahrt der Ištar betont, daß die kultischen Totenklagen um Tammuz eine ausschließliche Angelegenheit der Frauen seien, wie dies überhaupt allgemein der Fall war bei den Kultfeierlichkeiten um die frühsterbenden und wiederauferstehenden Götter, welche die Sohngeliebten der Großen Mutter sind.

[208] A. JEREMIAS: *l.c.*, p. 102.

Kultische Bräuche und Leichenlieder waren auch im alten Israel durchaus bekannt[209]. Totenklagen wurden sowohl anläßlich des Todes von Angehörigen als auch als sogenannte Göttertotenklagen gehalten. Meistens waren es besondere «Sänger und Sängerinnen[210]», oder «des Klagegesanges Kundige[211]» und «Klageweiber[212]», welche die Totenklage anstimmten. Die Zeremonien wurden gelegentlich von Männern und Frauen gemeinsam, meistens aber von Frauen allein durchgeführt. Ersteres wird erwähnt bei der alljährlichen Totenklage um den gefallenen König Josia, letzteres bei der ebenfalls jährlich stattfindenden Totenfeier um die Tochter Jephtas[213]. Aber auch Überreste eigentlicher Göttertotenklagen sind in Israel bekannt. Hierher gehören namentlich die in Judäa anläßlich der Tammuzfeiern bekannten Totenklagen. Aus dem Richterbuch wissen wir, daß der Kult des Ba'al und der Aštarte noch in der Richterzeit allgemein verbreitet war[214]. Ezechiel berichtet von den Frauen Jerusalems, welche am Nordtore des Tempels den Tammuz beweinten[215]. Das Tammuzfest wurde jeweils besonders dann feierlich begangen, wenn das Volk fürchtete, JHWH habe «das Land verlassen[216]». Auch das von Ezechiel erwähnte Fest der Himmelskönigin dürfte mit dem Tammuzkult in Zusammenhang stehen[217], während die bei Jesaja genannten «Pflanzungen der Lieblichkeit» auf einen Adoniskult hinzuweisen scheinen[218]. Der seinerzeit in Jerusalem eingeführte Aštartekult wurde nach dem Bericht der Königsbücher erst 400 Jahre später, anläßlich der deuteronomistischen Reform Josias, abgeschafft[219], vermochte sich jedoch in späterer Zeit wiederum durchzusetzen.

---

[209] H. JAHNOW: «Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung» in «Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», Gießen 1923, Vol. 36.

[210] II. Chron. 35, 25.

[211] Amos 5, 16.

[212] Jerem. 9, 16.

[213] Ri. 11, 30ff.

[214] Ri. 2, 13 und 10, 6.

[215] Ezech. 8, 14.

[216] Ezech. 8, 12.

[217] Jerem. 7, 18 und 44, 17ff.

[218] Jes. 17, 10.

[219] I. Kg. 11, 5 und II. Kg. 23, 13.

Aus der genauen Beschreibung der Totenklage um den Durchbohrten bei Secharja, der ausdrücklichen Erwähnung der dabei beteiligten Sippen und der besonderen Hervorhebung der diesen Familien zugehörigen Frauen geht eindeutig hervor, daß es sich nicht um die Klage um eine bestimmte Persönlichkeit, sondern um eine ausgesprochen *kultische Totenklage* handelt. Die beinahe stereotype Formelhaftigkeit und gleichförmige Wiederholung der an diesen Kultzeremonien teilnehmenden Personen weist auf liturgische Feierlichkeiten hin. Daß im übrigen solche Totenfeiern in Israel nicht unbekannt waren, zeigt vor allem die Jephta-Erzählung, die eine eigenartige Mischung von mythologischen und historischen Zügen aufweist. Es scheint nicht ausgeschlossen zu sein, daß diesen alljährlichen Totenklagen der «Töchter Israels» auf den Bergen Gileads Überreste eines kanaanäischen Kultes zugrunde liegen, bei welchem der Mythos vom Tod der jungfräulichen Frühlingsgöttin im Mittelpunkt stand. Mit diesem ursprünglichen Naturmythos verband sich möglicherweise später eine mehr sagenhafte israelitische Begebenheit.

Auch die im Secharjatext erwähnte Klage um Hadad-Rimmon scheint eine kultische Totenklage im Zusammenhang mit einem Naturmythos zu spiegeln. Inwiefern diese Feierlichkeiten mit dem Tammuz-Adonis-Kult identisch waren, dürfte schwer nachzuweisen sein. Was uns hier aber besonders interessiert, ist die Frage, wie es überhaupt möglich war, daß ein so archaischer Naturmythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Gotte mit dem so ganz anders gearteten Vorstellungskreis von einem sterbenden endzeitlichen Heilsbringer in Verbindung gebracht werden konnte.

Nun ist es eine bekannte Tatsache, daß die Mythen und Mysterienkulte, die sich um die sterbenden und wiederauferstehenden Götter gruppieren, im gesamten Kulturkreis des Mittelmeeres heimisch waren. Es besteht kein Zweifel daran, daß gerade die kanaanäischen Ba'al-Aštarte-Kulte von den in Kanaan zur Seßhaftigkeit gelangten nomadischen Stammesverbänden der Israeliten schon frühzeitig übernommen wurden. Daß diese Kulte später zum Teil auch die eschatologischen Vorstellungen des jüdischen Volkes mitbeeinflußt haben, ist

durchaus möglich. Schon W. Bousset hat seinerzeit die Frage aufgeworfen, «ob sich nicht schon im Judentum das Bild des Messias-Menschensohnes mit dem des leidenden und sterbenden Gottes verbunden haben könnte und von hier aus auf die christliche Vorstellungswelt eingewirkt habe[220]».

Es scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein, daß die erwähnte Secharjastelle tatsächlich das fehlende Verbindungsglied zwischen den beiden Vorstellungskomplexen bildet. Wie wir erwähnten, ergibt sich aus einer stilkritischen Textanalyse, daß die Stelle Sech. 12, 10ff., eine genuin eschatologische Weissagung und nicht eine sekundär eschatologisierte zeitgeschichtliche Erzählung ist. In diesem Falle müssen wir annehmen, daß diese Prophezeiung bereits von ihrem Verfasser und seinen Zeitgenossen messianisch verstanden wurde, wobei die Verbindung zwischen dem archaischen kanaanäischen Naturmythos und dem eschatologischen Geschichtsmythos schon sehr frühzeitig erfolgte. Die Schwierigkeit besteht bei dieser Annahme lediglich darin, daß dieser Text nicht in jenen von Justinus Martyr erwähnten Stellen enthalten ist, welche von seinen jüdischen Zeitgenossen im messianischen Sinne verstanden wurden. Dies ließe sich allerdings dadurch erklären, daß inzwischen der alte Mythos längst obsolet war und in jener Zeit seine ursprüngliche messianische Bedeutung nicht mehr recht verstanden wurde. Die später auftretende Gestalt eines sterbenden Messias mag vielleicht die rabbinischen Exegeten bewußt oder unbewußt veranlaßt haben, den eschatologischen Mythos vom sterbenden Erlösergotte wieder aufzugreifen und mit der Gestalt des sterbenden Messias ben Josef in Verbindung zu bringen. Hierfür spricht jedenfalls die Tatsache, daß sich auch im Urchristentum, in welchem sich bekanntlich seit seinen Anfängen Mythos und Historie zu einer unauflösbaren Einheit verwoben haben, der Mythos vom frühsterbenden und wiederauferstehenden Gotte mit dem Erlöser-Mythos verbunden hat, wie übrigens schon die zweifellos frühzeitig erfolgte christologische Deutung der Secharjastelle zeigt. Trotz dem eindeutig genuinen messianischen Sinn

[220] E. Bousset: «Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus», Göttingen 1913, p. 29ff.

des Bibeltextes ist aber nicht etwa gesagt, daß damit auch schon eine Beziehung auf den Messias ben Josef zur Zeit der Abfassung des Textes bestand, wie Ch. C. Torrey meint. Hierfür liegen bis jetzt nicht die mindesten Beweise vor[221].

Nachdem wir uns mit der amplifizierenden Bibelstelle beschäftigt haben, wenden wir uns dem talmudischen Texte zu. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Secharjatext über den Durchbohrten und die um ihn stattfindende Totenklage sagt der Talmud:

> «Das Land wird klagen, jedes Geschlecht besonders, das Geschlecht des Hauses David besonders und seine Frauen besonders . . . Auf wen bezieht sich diese Klage? Darüber sind R. Dosa und die anderen Rabbinen verschiedener Meinung. Der eine sagt, sie beziehe sich auf den Messias ben Josef, der getötet wird. Der andere sagt, sie beziehe sich auf den bösen Trieb, der dereinst vernichtet werde. Die Ansicht, daß sie sich auf den Messias ben Josef beziehe, ist einleuchtend.»

Die Talmudstelle Sukka 52a enthält folgende Motive:
Die Klage um den Messias ben Josef.
Die Klage um den bösen Trieb.

Die Klage um den Messias ben Josef

Aus dieser zunächst etwas fremdartig anmutenden Kontroverse geht hervor, daß zur Zeit der Abfassung des talmudischen Textes die Secharjastelle 12, 10ff., offenbar schon nicht mehr ganz verständlich war und daher verschiedene Deutungen ermöglichte. Es scheint nicht ausgeschlossen zu sein, daß die Beziehung auf die in der Endzeit erwartete Vernichtung des bösen Triebes, welche m. E. den Charakter einer spekulativen rabbinischen Exegese trägt, eine polemische Spitze gegen die damalige christologische Exegese der Stelle enthält, mit der bewußten

[221] Ch. C. Torrey: «The Messiah Son of Ephraim» in «Journal of Biblical Literature», Philadelphia 1947, Vol. LXVI, p. 253ff.

oder unbewußten Absicht, die messianische Deutung des Textes abzulehnen. Andererseits ist in Erwägung zu ziehen, daß es zu den Eigentümlichkeiten talmudischer Exegese gehört, auch weit abliegende Deutungen in Betracht zu ziehen. Es wäre daher für uns von Interesse, wenn wir feststellen könnten, wann der genannte R. Dosa gelebt hat. Eine Mišnastelle spricht von ihm als einem Zeitgenossen des R. Joḥanan ben Zakkai, der selbst noch die Zerstörung des Tempels um 70 nach Chr. miterlebte[222]. Eine andere Talmudstelle zählt ihn zu den sogenannten «späteren Generationen[223]». Nach W. Bacher ist anzunehmen, daß zwei Talmudisten namens Dosa existierten, wobei der in der Sukkastelle genannte als der jüngere zu gelten habe[224]. Für diese Annahme spricht die Formulierung der entsprechenden Parallelstelle des *Jerusalemer Talmud,* welche ohne Nennung von Namen lediglich von zwei kontroversierenden Amoräern spricht. Aber sogar dann, wenn man daran festhalten will, daß der ältere R. Dosa gemeint sei und daß somit die Kontroverse im ersten nachchristlichen Jahrhundert stattfand, läßt sich daraus kein sicherer Anhaltspunkt für eine vorchristliche Deutung der Stelle auf den Messias ben Josef gewinnen[225]. Die Frage der exakten chronologischen Datierung der Textstelle bleibt jedenfalls einstweilen noch offen.

Aus beiden Talmudstellen geht hervor, daß sich zwei verschiedene exegetische Deutungen der Secharjastelle 12, 10ff., gegenüberstanden, wobei dem referierenden Talmudisten die Deutung auf den Messias ben Josef offenbar «einleuchtend» erschien, so daß er sie der Deutung auf den bösen Trieb vorzog. Letztere wirkt in der Tat etwas künstlich und gezwungen. Im übrigen geht aus dieser Stelle ebenfalls nur hervor, daß der Messias ben Josef dereinst sterben müsse und sein Tod beklagt werde.

---

222 Babyl. Talmud: Jebamot 16a.

223 Babyl. Talmud: Gittin 81a.

224 W. Bacher: «Die Aggada der Tannaiten», Straßburg 1890, Vol. II, p. 389f.

225 Ch. C. Torrey hat – wohl in Anlehnung an G. F. Moore – die Ansicht vertreten, daß es sich hier um den älteren R. Dosa ben Hyrkanos handeln müsse, was aber unwahrscheinlich ist.

Die Klage um den bösen Trieb

Die Vorstellung von zwei gegensätzlichen Trieben im jüdischen Schrifttum geht auf biblische Vorstellungen zurück[226]. Sie wurde aber erst in der talmudischen Zeit weiter entwickelt und führte allmählich sogar zu einer den Dualismus streifenden Lehre. Schon M. JOEL hat darauf hingewiesen, daß gewisse dualistische Vorstellungen seit jeher in der jüdischen Religionsgeschichte geläufig waren[227]. Wie K. G. KUHN u. A. annehmen, waren bei der weiteren Ausgestaltung dieser Ideen iranische Vorstellungen direkt und indirekt bestimmend, welch letztere namentlich seit der Eingliederung Palästinas ins Perserreich mehr und mehr an Einfluß gewannen. Hier ist vor allem die Lehre des Avesta von den sich bekämpfenden Mächten des Lichts und der Finsternis zu erwähnen, welche auch manche gnostisch-dualistische Systeme beeinflußte. Allerdings wurde dieser Licht-Finsternis-Dualismus im jüdischen Schrifttum schon frühzeitig modifiziert. So wurden u. a. die sich bekämpfenden Mächte nicht mehr als kosmische Projektionen, sondern als Gegensätze in der Seele erlebt, was natürlich zu mancherlei Schwierigkeiten in bezug auf das Theodizeeproblem führen mußte. Damit war nämlich eine individuelle Stellungnahme in diesem Kampfe und daher auch die Möglichkeit einer moralischen Entscheidung gefordert. Von da her ist offenbar jener talmudische Ausspruch zu verstehen, der Mensch solle den bösen Trieb bekämpfen und sich dem guten Triebe zuwenden. Allerdings ergab sich aus der Lehre von den beiden Trieben auch die Schlußfolgerung, daß JHWH, der dem Menschen beide Triebe verliehen hatte, auch der Schöpfer des bösen Triebes und damit der Urheber des Bösen sei. Daß eine solche, beinahe heterodox-gnostische Vorstellung überhaupt ins rabbinische Judentum rezipiert werden konnte und nicht als häretisch empfunden wurde, hängt m. E. mit dem ambivalenten Charakter des alttestamentlichen und rabbinischen Gottesbildes zusammen. Es scheint allerdings, daß

[226] Gen. 6, 5 und 8, 21.

[227] M. JOEL: «Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts», Breslau 1880, p. 115.

H.-J. SCHOEPS: «Urgemeinde. Judenchristentum. Gnosis.» Tübingen 1956, p. 54ff.

manche Kreise von dieser Lösung des Problems des Bösen nicht befriedigt waren und daher durch allerhand exegetische Umdeutung und Verharmlosung dem Grundproblem aus dem Wege zu gehen versuchten[228]. So argumentierte man etwa, der böse Trieb sei an sich gar nicht schlecht, es handle sich vielmehr um einen indifferenten Trieb, der erst durch die freie Willensentscheidung des Menschen den Charakter des Bösen erhalte[229]. Dazu kommt, daß im aggadischen Schrifttum die Ansicht vertreten wird, der böse Trieb habe sogar eine gewisse Daseinsberechtigung, denn gäbe es keinen bösen Trieb, dann würde niemand mehr ein Haus bauen, heiraten und Kinder zeugen[230]. An dieser Stelle wird der böse Trieb mit den naturhaften Instinkten in Zusammenhang gebracht. Allerdings hat gerade das rabbinische Judentum sich nie die Paulinische Konzeption von πνεῦμα und σάρξ zu eigen gemacht, nach welcher der gute Trieb mit dem Geist, der böse dagegen mit dem Körper gleichgesetzt wird. Für das Judentum gilt vielmehr jenes Wort der Mišna, man solle Gott nicht nur mit dem guten, sondern auch mit dem bösen Triebe dienen[231], ein ebenso tiefsinniger wie abgründiger Ausspruch, aus welchem später die häretischen Sekten der Sabbatianer und Frankisten bekanntlich weitreichende Konsequenzen gezogen haben[232].

Daß im neuen Aion der böse Trieb vernichtet werde oder wenigstens seine Wirksamkeit verlieren werde, ist im talmudischen und agga-

---

228 Eine ähnliche Umgehung dieses peinlichen Problems bedeutet die christliche Lehre vom summum bonum und der darauf basierenden Theorie von der privatio boni, welche bereits im Schrifttum der *Pseudoklementinen* angedeutet ist und später von AUGUSTIN und THOMAS VON AQUIN weiter entwickelt wurde. Vgl. zu diesem Problem

C. G. JUNG: «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 75ff.

229 Daß man bei dieser unbefriedigenden Erklärung doch eine gewisse Verlegenheit empfand, zeigt eine Überlieferung des Jerusalemer Talmud: «R. Josua ben Levi sagte im Namen des R. Pinḥas ben Ja'ir: Drei Dinge hat Gott geschaffen, aber es reute ihn, daß er sie geschaffen hatte, nämlich die Chaldäer, die Ismaeliten und den bösen Trieb.» (Jerus. Talmud: Ta'anit III, 4.)

230 *Midraš berešit rabba* z. Gen. 1, 31.

231 Babyl. Talmud: Berakot 54a. Vgl. auch den Kommentar Sifre zu Deut. 6, 5.

232 G. SCHOLEM: «Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen», Zürich 1957, p. 348ff.

Verf.: «Sabbatai Zwi. Zur Psychologie der häretischen Kabbala» in «Studien zur analytischen Psychologie C. G. JUNGS», Zürich 1955, Vol. II, p. 239ff.

dischen Schrifttum wohlbekannt. So heißt es, daß der böse Trieb bereits in früheren Zeiten, nämlich bei der Gesetzgebung am Sinai und zur Zeit der letzten Propheten, keine Macht über Israel besessen habe. Die endgültige Vernichtung des bösen Triebes aber erfolgt erst in der messianischen Zeit[233]: «Gott sprach zu Mose: In dieser Welt wird Israel Götzendienst treiben, weil der böse Trieb in ihm lebt. In der kommenden Welt aber werde ich den bösen Trieb aus seinem Herzen ausreißen und ihm ein Herz aus Fleisch geben, denn es heißt (Ezech. 36, 26): Ich werde euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euer Inneres legen. Ich werde das steinerne Herz aus euerem Leibe herausnehmen und euch ein Herz aus Fleisch geben[234].»

Im Anschluß an die Exegese jener Talmudisten, welche die Sukkastelle auf die Vernichtung des bösen Triebes beziehen, wird die Klage über diese Vernichtung moralisierend erklärt: «Weswegen aber klagen diejenigen, welche sagen, der böse Trieb werde vernichtet werden? Deswegen sollte man doch eigentlich eher ein Freudenfest feiern und nicht weinen. R. Jehuda ben 'Ilai sagte: In der kommenden Welt wird der Heilige, gelobt sei er, den bösen Trieb holen und ihn vor den Augen der Gerechten und der Frevler töten. Beide werden dabei weinen. Die Gerechten werden weinen (aus Freude) und sagen: Wie konnten wir einen so hohen Berg bezwingen? Die Frevler hingegen werden weinen (aus Trauer) und sagen: Wie konnten wir nur ein so dünnes Haar nicht bezwingen? Und Gott wird mit ihnen staunen, denn es heißt: So spricht der Herr Zebaot: Wenn schon Wunderbares geschehen wird in den Augen dieses Volkes, dann wird es auch in meinen Augen wunderbar sein[235].»

Wenn wir unsere bisherigen Untersuchungen über diese talmudidische Stelle zusammenfassen, dann ergibt sich etwa folgendes:

---

[233] *Midraš šemot rabba* 30, 17.

[234] Der endgültigen Vernichtung des bösen Triebes in der messianischen Zeit entspricht die christliche Lehre von der Vernichtung des Teufels im neuen Aion. ORIGENES berichtet von einer zweifellos alten Überlieferung, welche die Erlösung des Teufels in der Endzeit lehre. Es handelt sich offenbar um eine esoterische Lehre, welche in der Folge vom Konzil von Konstantinopel als häretisch verworfen wurde.

[235] Babyl. Talmud: Sukka 52a.

1) Bei der Gestalt des «Durchbohrten» kann es sich weder um JHWH noch um den stellvertretenden Engel JHWHS handeln, da dies weder aus dem Text noch aus den Vorstellungen jener Zeit hervorgeht.
2) Eine zeitgeschichtliche Deutung der Secharjastelle 12, 10ff., erweist sich als äußerst unwahrscheinlich, und eine bestimmte historische Persönlichkeit dürfte daher nicht in Frage kommen.
3) Aus den text- und stilkritischen Untersuchungen ergibt sich, daß hier eine genuin eschatologische Verheißung vorliegt und daß es sich beim «Durchbohrten» um eine messianische Figur handeln muß. Es ist anzunehmen, daß der Text bereits vom Verfasser selbst und seinen Zeitgenossen in diesem Sinne verstanden wurde.
4) Die Verbindung der Stelle mit dem Vorstellungskreis um den Messias ben Josef kann erst in nachchristlicher Zeit erfolgt sein. Für eine frühere Datierung ergeben sich keine sicheren Anhaltspunkte.
5) Um die eigenartigen Beziehungen zwischen dem archaischen Naturmythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Gotte und dem späteren eschatologischen Geschichtsmythos zu verstehen, müssen wir nochmals auf die Institution des sakralen Königtums und seine Stellung innerhalb des altorientalischen Kultrituals zurückkommen. Nach dieser Vorstellung ist der irdische Herrscher sowohl König als Priester in einer Person. Er ist damit charismatisch aus dem Kollektiv herausgehoben und wird zu einer höchst numinosen Mittlergestalt zwischen Gott und Mensch. Daher kommen ihm sowohl menschliche als göttliche Qualitäten zu, letztere, insofern er als irdische Inkarnation des Gottes, als dessen Stellvertreter oder als Gottes Sohn jeweils im alljährlich sich wiederholenden babylonischen Akitufeste oder im kanaanäischen Thronbesteigungsfeste den urzeitlichen mythischen Kampf gegen die Chaosungeheuer führt. In diesem Kampf erlebt sich der König in einer Art mystischer Identität mit dem Gotte oder als dessen irdischer Sohn. Wie in der Urzeit der Gott die Urflut Tiamat bändigte und die Chaosungeheuer besiegte, so überwältigt im aktualisierten Mythos der König die Mächte des Chaos und der Finsternis. Er vollzieht damit gleichsam eine Neuschöpfung der Welt, deren Bestand er verbürgt. Wie I. ENGNELL und G. WIDENGREN gezeigt haben,

kommt innerhalb dieses Kultdramas auch dem Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Gotte eine Rolle zu, indem der sakrale König als Heilsträger das Leiden, Sterben, und die Wiedergeburt des Gottes selbst erlebt[236].

Die Identität des sakralen Königs mit dem weltschaffenden Gotte gehört zum eigentlichen Kernstück der allgemeinen theozentrischen Königsideologie und damit zum altorientalischen Weltbilde. Das läßt sich sowohl in Sumer und Akkad[237], in Ägypten[238] und in Assur[239] ohne weiteres nachweisen. G. WIDENGREN hat im speziellen darauf hingewiesen, daß der Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Gotte zusammen mit dem altkanaanäischen Königtum und dessen Kultritual zu den Israeliten gelangte. Dabei ist allerdings festzustellen, daß dieser mit dem Kult der Großen Mutter zusammenhängende altorientalische Naturmythos eigentlich nie in das spirituelle Kultritual der hebräischen Völkerstämme eingebaut werden konnte. Eine Identität der Könige mit der Gottheit, wie sie in Sumer, Ägypten oder Assur selbstverständlich war, läßt sich jedenfalls im alten Israel nicht nachweisen[240].

In der Zeit des Exils wurde die Idee des sakralen Königtums obsolet und begann sich allmählich zu wandeln. Im Zuge der einsetzenden Eschatologisierung kommt es zur Verschmelzung des urzeitlichen und des endzeitlichen Mythos, bzw. des urzeitlichen und des endzeitlichen Heilsbringers. Mit letzterem verbindet sich nunmehr auch das mythische Motiv vom «Durchbohrten». Die exegetische Spekulation der Rabbinen hat in der Folge dieses Mythologem mit der damals auftauchenden Figur des sterbenden Messias in Beziehung gebracht. Den archetypischen Hintergrund des ganzen soteriologischen Mythenkom-

---

[236] I. ENGNELL: «Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East», Uppsala 1943, p. 33. Die Arbeit von G. WIDENGREN: «Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel», Uppsala 1941, war mir nicht zugänglich.

[237] A. FALKENSTEIN: «Untersuchungen zur sumerischen Grammatik» in «Zeitschrift für Assyriologie», Berlin 1949, Vol. XXXXV, p. 170f.

[238] G. ROEDER: «Urkunden zur Religion der alten Ägypter», Jena 1915, p. 159.

[239] R. LABAT: «Le caractère religieux de la royauté Assyro-Babylonienne», Paris 1939, p. 263.

[240] Dies namentlich gegen H. GRESSMANN.

plexes bildet das Motiv der Wandlung und der Wiedergeburt, welches sich zunächst auf den sakralen Gott-König als den Gottessohn, dann auf den Urmenschen und schließlich auf den eschatologischen Menschen projiziert, welche damit zum eigentlichen Träger des Wandlungsmysteriums werden.

Wenn das mythologisch-theologische Grundschema der Entsprechung von Urzeit und Endzeit richtig ist, dann müssen wir annehmen, daß auch urzeitliches und endzeitliches Geschehen in den beiden Weltzeitaltern einander entsprechen oder sogar identisch sind. Daraus ergibt sich, daß auch die mythischen Heilsbringergestalten dieser Äonen, d. h. Urmensch und Messias, einander entsprechen. Und tatsächlich läßt sich eine solche enge Beziehung in der jüdischen und der christlichen Eschatologie aufweisen. Vom psychologischen Standpunkte aus ist diese Parallelität durchaus einleuchtend, indem Urmensch und endzeitlicher Mensch nichts anderes sind als Ausprägungen oder Aspekte ein- und derselben archetypischen Vorstellung, nämlich des ἄνθρωπος. Auf den gemeinsamen mythologischen Hintergrund dieser Idee haben übrigens Religionshistoriker wie H. GRESSMANN[241], A. BENTZEN[242] und namentlich W. STAERK[243] hingewiesen.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, auf das Entsprechungsschema und die zahlreichen Parallelen zwischen Urzeit und Endzeit und zwischen Urmensch und Messias näher einzugehen. Wir müssen uns mit einigen Hinweisen begnügen. Für die Paulinische Theologie und die zeitgenössische Gnosis lassen sich solche Verbindungslinien ohne Schwierigkeiten nachweisen. In den christlichen Adamspekulationen ist Adam der Vertreter der ersten, Christus dagegen derjenige der zweiten Schöpfung. Daher ist Adam vor seinem Sündenfalle der eigentliche Prototyp Christi. So wird dem πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ der ἔσχατος ἄνθρωπος Ἀδάμ gegenübergestellt, welch

---

[241] H. GRESSMANN: «Der Messias», Göttingen 1929.

[242] A. BENTZEN: «Urmensch. Moses redivivus. Menschensohn», Zürich 1948.

[243] W. STAERK: «Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem» (Soter Vol. I), Gütersloh 1933; «Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen» (Soter Vol. II), Stuttgart/Berlin 1938.

letzterer als δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ mit Christus identisch ist[244]. Nach TERTULLIAN war der bei der Schöpfung erschaffene Urmensch zugleich das Urbild Christi, denn bei der Erschaffung Adams «schwebte Gott der Gedanke an Christus vor, der Mensch werden sollte[245]». An einer anderen Stelle vergleicht TERTULLIAN den Schlaf Adams mit dem Todesschlafe Christi[246]. Die Ähnlichkeit zwischen dem Adam primus und secundus oder Christus ist derart groß, daß der Satan, der Christus versucht, der Meinung ist, Adam vor sich zu haben[247]. Die Identität von Adam und Christus hat ihren Niederschlag in einer reichen Entsprechungssymbolik, die sich auch auf die mit diesen beiden Gestalten in Beziehung stehenden heiligen Stätten erstreckt. ORIGENES erwähnt eine Tradition, welche auch von EPIPHANIUS überliefert wird, nach welcher das Kreuz Christi auf Adams Grab stehe[248]. Ebenso ist aus der patristischen Literatur die Entsprechung vom Lebensbaume im Paradies und dem Kreuz Christi bekannt.

Ebenso auffallend sind die Parallelen von Adam und Christus in einigen gnostischen Schriften. Nach HIPPOLYTUS lehren die Naassener, daß die Seele Adams aus einem vernünftigen, einem psychischen und einem chthonischen Teil bestand. Diese drei Teile sind «zusammen in den einen Menschen Christus hinabgestiegen[249]». EPIPHANIUS erwähnt die Überlieferung der judenchristlichen Ebioniten, nach welcher Christus im Leibe Adams vor dessen Sündenfall erschienen sei[250]. Andere Gnostiker «behaupten, Christus sei der zuerst geschaffene Adam... Er habe sich in Adams Leib gekleidet, in welchem er gesehen und gekreuzigt wurde, auferstand und in den Himmel gefahren ist[251]».

---

244 I. Kor. 15, 45ff.; Römer 5, 12ff.

245 TERTULLIAN: De resurrectione carnis 6.

246 TERTULLIAN: De anima 43.

247 EPHRAEM SYR.: zit. bei B. MURMELSTEIN: «Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre» in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Wien 1928, Vol. XXXV, wo das gesamte Material über Adam zusammengestellt ist.

248 EPIPHANIUS: Adv. haer. 46, 5.

249 HIPPOLYTUS: Elenchos 5, 6.

250 EPIPHANIUS: Adv. haer. 30, 3.

251 EPIPHANIUS: Adv. haer. 30.

Innerhalb des jüdischen Schrifttums läßt sich eine solche Identität von Adam und Messias nicht ohne weiteres nachweisen. Immerhin sind auch hier zahlreiche Parallelen und Beziehungen vorhanden, welche die Annahme nahelegen, daß der christlichen Lehre vom Adam primus und Adam secundus jüdische Vorstellungen zugrunde liegen.

Die Idee, daß Urzeit und Endzeit einander entsprechen oder gleichzusetzen seien, ist bereits im älteren rabbinischen Schrifttum verbreitet. Häufig werden Urzeit und Endzeit miteinander verglichen, Ähnlichkeiten und Entsprechungen festgestellt und gelegentlich auch Unterschiede festgehalten. Gewisse Zustände oder Ereignisse der Urzeit werden auf die Endzeit bezogen. Auch der Tag der Weltschöpfung wird mit dem Tage der Erlösung durch den Messias verglichen: «Der Tag der Erlösung ist ebenso bedeutsam wie der Tag der Schöpfung der Welt[252]», heißt es im Talmud. Ebenso werden Urmensch und endzeitlicher Mensch miteinander verglichen und ihre gemeinsamen Züge und Aufgaben betont. Im jüdischen Schrifttum wird ihre direkte Identität zwar nicht besonders hervorgehoben. Hier dominiert die Vorstellung, daß durch den Messias die Schuld Adams wieder gutgemacht und dadurch das verlorene paradiesische Zeitalter wieder hergestellt werde[253]. Im aggadischen Schrifttum wird erwähnt, daß der in Schuld und Sünde verstrickte Adam durch den Messias dereinst erlöst werde. Eine weitere Parallele von Adam und Messias ist ihre Lichtnatur. Wie A. Altmann auf Grund zahlreicher Quellen nachwies, sind die jüdischen Vorstellungen von der Lichtnatur Adams auf gnostische Einflüsse zurückzuführen. Adam besaß vor seinem Sündenfall eine Lichtgestalt, welche ein derart intensives Licht ausstrahlte, daß dadurch der Glanz der Sonne verdunkelt wurde. Nach einer anderen Talmudstelle verdunkelte sogar die Ferse Adams die Sonne[254], weil Gott Adam für sich selbst, die Sonne dagegen für die Geschöpfe der Welt geschaffen hatte. Das Licht Adams war derart hell, daß man von einem Ende der

---

[252] Babyl. Talmud: Pesaḥim 88a.
[253] Vgl. B. Murmelstein: *l.c.* Vol. XXXV, p. 242, und Vol. XXXVI, p. 51ff.
[254] Babyl. Talmud: Baba batra 88a.

Welt zum anderen sehen konnte[255]. PHILO bezeichnet Adam als das Licht der Welt[256]. Die bekannte alte aggadische Tradition, nach welcher Adam und Eva nicht ein Kleid aus «Fellen» (כתנת עור), sondern aus «Licht» (כתנת אור) getragen hätten[257], wurde durch eine geringfügige Änderung der Schreibweise des hebräischen Wortes «Fell» in «Licht» exegetisch belegt. Diese Umdeutung ist in der Folge auch in die gnostizierenden Adamsschriften eingedrungen. Auch in gnostisch-manichäischen Schriften wird Adam als φωστήρ bezeichnet, während er im christlichen Adamsbuch «Lichtengel» genannt wird[258].

Nach seinem Sündenfalle verlor Adam nicht nur seine ehemals kosmischen Ausmaße, sondern auch seine frühere Lichtnatur[259]. Das Licht Adams wird nach einer alten aggadischen Überlieferung nunmehr von JHWH versteckt und für die Gerechten in der messianischen Zeit aufbewahrt: «Sechs Dinge wurden Adam weggenommen, welche dereinst durch den Messias wieder zurückgebracht werden, nämlich das Licht seines Antlitzes, seine Größe, seine Lebensdauer, die Früchte der Erde, das Paradies, Sonne und Mond[260].» So bringt der Messias alles, was Adam einst verlorenging, zurück und veranlaßt damit eine allgemeine Apokatastasis[261].

Auch von der Lichtnatur des Messias wird in einigen aggadischen Quellen gesprochen. So wird der Messias – unter Bezugnahme auf Dan. 2, 22 – als nehora oder nehira (Licht) bezeichnet. Ebenso wird die Stelle Ps. 36, 10 auf den Messias bezogen: «Welches ist das Licht, das die ‚Gemeinschaft Israels' dereinst erblicken wird? Damit ist das

255 Babyl. Talmud: Hagiga 12a. Midraš berešit rabba 11, 2. Vgl. auch A. ALTMANN: «Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology» in «Essays presented to the Chief Rabbi Dr. J. Hertz», London 1942, p. 19ff.
– «The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends» in «Jewish Quarterly Review», Philadelphia 1945, Vol. XXXV, p. 371ff.

256 PHILO: De opificio mundi 143a.

257 Das hebr. Wort or bedeutet sowohl Fell als Licht, je nachdem es ʿor oder ʾor geschrieben wird.

258 G. QUISPEL: «Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1953, Vol. XXII, p. 216ff.

259 *Midraš berešit rabba* 11, 2.

260 *Midraš berešit rabba* 3, 6. Vgl. hierzu A. ALTMANN: *l.c.*, p. 28ff.

261 Vgl. hierzu die iranische Auffassung vom Urmenschen Gayomard, welcher am Ende der Tage sein ursprüngliches Licht wieder erhält.

Licht des Messias gemeint, denn es heißt (Gen. 1, 4): ‚Gott sah das Licht, daß es gut war.' Das bedeutet, daß Gott auf den Messias und seine Taten blickte, bevor er die Welt erschuf. Hernach aber versteckte er das Licht für den Messias und seine Generation unter dem Throne seiner Herrlichkeit. Da sprach der Satan zu Gott: ‚Für wen ist dieses Licht bestimmt, das unter dem Throne deiner Herrlichkeit verborgen ist?' Gott antwortete ihm: ‚Für jenen, der dich beseitigen und dich dereinst beschämen wird.'[262]» In derselben Schrift heißt es: «Das Gewand, in welches Gott den Messias kleiden wird, wird von einem Ende der Welt bis zum anderen leuchten[263].» Hier entspricht das Lichtgewand des Messias der Lichtgestalt des Urmenschen. Von der Lichtnatur des Messias wird auch im pseudepigraphischen Schrifttum gesprochen: Im sogenannten *Testament des Levi* heißt es: «Und es wird sein Stern am Himmel aufgehen wie ein König, ausstrahlend Licht und Erkenntnis wie durch die Sonne am Tage. Und er wird verherrlicht werden auf der Erde bis zu seiner Aufnahme. Dieser wird leuchten wie die Sonne auf der Erde und jedes Dunkel von der Erde wegnehmen[264].» Im aggadischen Schrifttum heißt es: «Gott wird das Licht des Messias und Israels erstrahlen lassen, und die ganze Welt wird in diesem Lichte wandeln[265].» Die Vorstellung von der Lichtnatur des Urmenschen oder des eschatologischen Menschen ist ein weitverbreitetes, archetypisches Motiv, welches auf das neue Bewußtsein, das mit dem Erlöser kommen wird, hinweist. Der indische Puruša ist «leuchtend wie die Sonne», der iranische Gayomard besitzt einen Lichtleib, Christus ist das «Licht der Welt[266]», und von Mohammed sagt die islamische Tradition, er habe das «Licht Adams» besessen[267].

---

[262] *Pesiqta rabbati* 161a.

[263] *Pesiqta rabbati* 149a. Vgl. auch A. ALTMANN: «A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation» in «Journal of Jewish Studies», London 1956, Vol. VII, p. 195.

[264] Testament Levi in «Testamente der zwölf Patriarchen» in
E. KAUTZSCH: «Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments», Tübingen 1900.
R. H. CHARLES: «The Greek Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs», Oxford 1908.

[265] *Midraš berešit rabba* 1, 6; *Midraš 'eka rabbati* 1, 51

[266] Evang. Joh. 8, 12; I. Kor. 15, 45.

[267] B. MURMELSTEIN: *l.c.*, p. 255ff., Anm. 3.

Die engen Beziehungen zwischen Urmensch und Messias zeigen sich schließlich im Doppelaspekt, welcher beiden Gestalten zukommt. Adam besitzt auf der einen Seite eine vollkommene Lichtgestalt, d. h. geistigen Charakter, während er auf der anderen Seite auch einen chthonischen Aspekt aufweist[268]. Denn er wurde einerseits im Ebenbilde Gottes, andererseits aber aus der Erde, hebr. 'adama, daher der Name Adam, geschaffen[269]. Dieses alte aggadische Motiv ist später von PHILO und ORIGENES übernommen worden. Dieser Doppelaspekt geistig-irdisch ist auch in der Gestalt des Messias enthalten, indem nämlich der Messias ben David mehr den geistigen, der Messias ben Josef dagegen mehr den irdischen Aspekt darstellt.

Wie dem Urmenschen, so kommt nach der jüdisch-christlichen Tradition auch dem Messias-Christus die Würde des Königs, des Priesters und des Propheten zu. Das Motiv ist später auch in die nichtjüdische Literatur übergegangen. So heißt es in der *Syrischen Schatzhöhle:* «Und es hörten die Engel und die Gewalten die Stimme Gottes, welcher zu ihnen sprach: ‚Adam, siehe, ich habe dich gemacht zum König und Priester und Propheten und Herrn und Haupte und Führer aller geschaffenen Wesen und Geschöpfe, und dir dienen sie und seien dein; und ich habe dir die Herrschaft gegeben über alles, was ich geschaffen habe.'[270]»

Eine letzte Parallelität zwischen Adam und dem Messias bildet ihre Androgynie. So heißt es im Midraš rabba: «Als Gott Adam erschuf, machte er ihn mannweiblich, denn es heißt (Gen. 1, 27): ‚Männlich und weiblich schuf er sie.' R. Samuel ben Naḥmani sagte: ‚Mit zwei Gesichtern schuf er ihn (Adam), dann sägte er ihn entzwei und machte jeder Hälfte einen Rücken', denn es heißt (Ps. 139, 5): Vorn und rückwärts hast du mich gebildet[271].» Das Motiv des androgynen Urmen-

---

[268] Vgl. hierzu vor allem C. G. JUNG: «Mysterium Coniunctionis», Zürich 1956, Vol. II, p. 168ff.

[269] PHILO: De opificio mundi 134.

[270] C. BEZOLD: «Die Schatzhöhle.» Aus dem syrischen Texte dreier unedierter Handschriften ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1883, p. 4.

[271] *Midraš berešit rabba* 8, 1.
Midraš tehillim z. Ps. 139, 5. Dieses Motiv ist übrigens auch PHILO bekannt.

schen und der Entstehung der Geschlechter durch dessen Spaltung in zwei Hälften ist später besonders in die kabbalistische Literatur rezipiert und dort weiter ausgestaltet worden[272]. Von einer Androgynie des Messias ist im jüdischen Schrifttum allerdings nicht die Rede. Hingegen findet sich das Motiv in gewissen gnostischen und gnostizierenden Schriften, welche EPIPHANIUS erwähnt[273], sowie in der manichäischen Gnosis, wo Jesus mit der σοφία und diese mit der «Lichtjungfrau» (παρθένος τοῦ φωτός) identifiziert wird[274]. Auch die Vorstellung der Androgynie des Urmenschen ist ein bekanntes archetypisches Motiv, indem sowohl der indische Puruša, der iranische Gayomard, der platonische Urmensch, der Adam der Naassener und der mittelalterliche Mercurius hermaphroditisch sind.

Die Entsprechungen von Adam und Messias legen die Frage nahe, ob vielleicht der Urmensch selbst als der wiederkehrende Erlöser betrachtet wurde. In der gnostischen Literatur ist diese Idee tatsächlich bekannt. Innerhalb des jüdischen Schrifttums hingegen ist diese Lehre nur noch andeutungsweise enthalten. Im übrigen scheint sie schon frühzeitig eliminiert worden zu sein, vielleicht nicht ganz ohne Absicht, denn «die Lehre vom zweiten Adam oder gar seiner Identität mit dem ersten Adam war zu einem christlichen Kardinalgedanken geworden und mußte daher aus der jüdischen Messianologie verschwinden, um der christlichen Missionstätigkeit ein Argument zu nehmen, das gefährlich werden konnte[275]».

Nur nebenbei sollen zum Schluß noch die eigenartigen Beziehungen zwischen der gnostischen Lehre vom Urmenschen, seinem Fall, seinem Versinken und seiner Gefangenschaft in der Physis, seiner Befreiung und seinem Wiederaufstieg durch die Planetensphären zu seinem himmlischen Vater und gewissen Motiven der sogenannten sabbatianischen Gnosis des 17. Jahrhunderts erwähnt werden. Nach dieser

---

[272] SOHAR I 48a; II 55a; III 296a u. a. a. O.

[273] EPIPHANIUS: Panarium 26, 8.

[274] W. SCHULTZ: «Dokumente der Gnosis», Jena 1910, p. 59ff.
W. STAERK: «Die Erlösungserwartung in den östlichen Religionen» (Soter, Vol. II), Stuttgart/Berlin 1938, p. 20f. und 80ff.

[275] B. MURMELSTEIN: *l.c.*, p. 259.

mystisch-häretischen Lehre gerät der Messias zeitweise unter die Herrschaft der qelipot, d. h. des Bösen, ja, er muß zu gewissen Zeiten selbst in den Abgrund der «Schalen» herabsteigen, um dort – wie in der Barbelo-Gnosis die «Lichtjungfrau» – die Funken einzusammeln und heraufzuholen[276].

[276] G. Scholem: «Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen», Zürich 1957, p. 315 ff.

V. DER STERBENDE MESSIAS IM TARGUM UND IM AGGADISCHEN SCHRIFTTUM

Nur wenige neue Züge zum Bilde des sterbenden Messias finden sich in den paraphrasierenden aramäischen Bibelübersetzungen, den sogenannten Targumim. Im *Targum Onkelos* sowie im *Prophetentargum* des Jonathan ben Usiel wird der Messias ben Josef überhaupt nicht erwähnt. Im *Targum Jerušalmi I* (Pseudo-Jonathan) wird von ihm nur nebenbei gesprochen. Es wird von ihm gesagt, daß er am Ende der Tage den Widersacher Israels, Gog, besiegen werde[1]. An dieser Stelle wird er als Messias ben Ephraim bezeichnet. In einem anderen Text heißt er auch Messias ben Menaše, denn sowohl Menaše wie Ephraim sind die Söhne des biblischen Josef und damit die Ahnen des Messias aus dem Hause Josefs[2]. Daß der Messias ben Josef als Hauptaufgabe die Führung des endzeitlichen Krieges zugewiesen erhält, wird bereits in einer älteren Baraita erwähnt: «Im siebenten Jahre folgen die (endzeitlichen) Kriege. Am Ende des siebenten Jahres kommt der Messias ben David[3].» Letzterer erscheint also erst, nachdem der endzeitliche Krieg stattgefunden hat, als dessen Führer offenbar der in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnte Messias ben Josef anzusehen ist.

---

[1] *Targum Jeruš. I* zu Exod. 40, 11. Vgl. p. 105.

[2] D. Castelli: «Il Messia secondo gli Ebrei», Florenz 1874, p. 234f.

[3] Babyl. Talmud: Sanhedrin 97a. Die Baraita ist überliefert im Namen des R. Šimʿon ben Joḥai und stammt nach J. Klausner aus der Schule des R. Akiba.

Das Brüderpaar

Eine interessante Textstelle enthält der Targum zum Hohen Liede: «Es gibt zwei Erlöser, welche dich dereinst erlösen werden, nämlich den Messias ben David und den Messias ben Ephraim. Sie entsprechen Mose und Aron, den Söhnen der Joḥebed, welche selbst zwei Böcklein, den ‚Zwillingen einer Gazelle', gleichen[4]. » Es handelt sich hier um eine paraphrasierende Übersetzung der Hoheliedstelle, welche von den «Brüsten, die gleich sind den Zwillingen einer Gazelle», spricht[5].

Obwohl diese Stelle verhältnismäßig jung ist – der Targum zum Hohen Liede dürfte etwa zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert entstanden sein –, ist sie für uns deswegen von Interesse, weil sie möglicherweise ältere mündliche Traditionen enthält. Die beiden Messiasgestalten werden hier als Brüderpaar bezeichnet und mit dem urzeitlichen Brüderpaar Moses und Aron in Beziehung gesetzt. Diese Entsprechung ergibt sich schon durch die Identität von urzeitlichem und endzeitlichem Geschehen. Dazu kommt, daß Moses als Prototyp des irdischen Führers und Aron als Typus des Priesters sich besonders gut eigneten, diese beiden Aspekte des Messiasbildes zu veranschaulichen[6].

Das Motiv der beiden Brüder ist auch von der aggadischen Tradition aufgenommen und weiter ausgestaltet worden: «Als Juda und Josef miteinander stritten, sprachen die Engel: ‚Wohlan, laßt uns hinuntersteigen und zusehen, wie der Stier (Josef) mit dem Löwen (Juda) kämpft. Ihr Streit dauert so lange, bis der Messias erscheinen wird.'[7]» Diese Stelle spielt auf die seit jeher bestehende Rivalität der beiden Stämme Juda und Josef an, die erst mit dem Auftreten der beiden Messiasse aus Juda und Josef verschwinden werde. Daher heißt es in einer Aggada: «Überall findest du, daß die beiden Stämme Juda und Josef Feinde und Rivalen waren. Wenn du aber etwa meinst, daß auch der Kriegsgesalbte, der von Ephraim abstammt (Messias ben Josef), und der Messias, der von Juda abstammt (Messias ben David), sich

[4] *Targum z. Šir-ha-Širim* 4, 5 und 7, 4.
[5] Hohes Lied 4, 5.
[6] Zum Motiv der beiden Aspekte s. p. 83.
[7] *Midraš tanḥuma* ed. S. Buber 82 b.

dereinst bekämpfen werden, so ist dies nicht richtig. Bewahre, zwischen ihnen wird es keine Eifersucht geben, denn es heißt (Jes. 11, 13): ‚Ephraim wird auf Juda nicht eifersüchtig sein, und Juda wird Ephraim nicht bedrücken ... In der Zeit des Messias werden sich beide miteinander verbinden.'[8]»

Tiersymbolik

Einer näheren Erklärung bedarf eine Midrašstelle, in welcher – unter Bezugnahme auf Deut. 33, 17 – der Stamm Josef als der «erstgeborene Stier» bezeichnet wird. Diese Benennung ist später auf den Messias ben Josef übergegangen und soll deswegen kurz gestreift werden, weil verschiedene Religionshistoriker, wie G. H. Dalman, Strack-Billerbeck u. A., in den aggadischen Spekulationen über den «Stier Josefs» den eigentlichen Ausgangspunkt für die Entstehung der Figur des Messias ben Josef sehen wollen.

Die erwähnte Midrašstelle stellt einen Ausschnitt aus dem sogenannten Mosessegen dar, in welchem Moses vor seinem Tode jeden einzelnen Stamm Israels, bzw. den ihm entsprechenden Heros eponymos, segnet. In diesem Segen werden die einzelnen Stämme mit Tiersymbolen ausgezeichnet, wobei diese Symbole durch die Exegeten von den einzelnen Stämmen auch auf ihre jeweiligen Vertreter und schließlich auch auf die endzeitlichen Erlöser übertragen werden[9].

Es ist höchst unwahrscheinlich, daß zur Zeit der Abfassung des Deuteronomiums die theriomorphe Stammessymbolik, wie sie noch im Mosessegen durchschimmert, im Bewußtsein der Exegeten noch lebendig war. Denn die z.T. zodiakale Stammessymbolik war im Laufe der Jahrhunderte längst obsolet geworden und zum allegorischen Bilde verblaßt. Immerhin kommt in der Gegensätzlichkeit der Symbole auch eine gewisse Polarität der Messiasgestalten zum Ausdruck, weshalb wir in Kürze darauf eingehen wollen.

---

[8] *'Aggadat berešit* in A. Jellinek IV, p. 87.

[9] Vgl. auch den sog. Jakobssegen in Gen. 49.

Dem Stamme Juda und damit auch dem Messias aus dem Stamme Juda entsprechen die Embleme des Löwen und des Esels, dem Stamme Josef und dem Messias aus dem Stamme Josef der Stier und der Wildochse oder das Einhorn.

Die Bezeichnung «*Löwe Juda*» geht zurück auf den sogenannten Jakobssegen, in welchem es vom Stamme Juda heißt:

«Ein junger Löwe ist Juda,
Vom Raube, mein Sohn, wurdest du groß.
Er hat sich gekauert, gelagert wie ein Leu,
Wie eine Löwin – wer will ihn aufstören?[10]»

Seither ist der Löwe das ständige Symbol für Juda und den Messias ben David geworden. Spätmittelalterliche ikonographische Darstellungen zeigen häufig den gekrönten Löwen, welcher entweder Juda selbst oder den Messias aus diesem Stamme darstellt[11]. Auch der *Esel* wurde mit dem Messias in Beziehung gebracht, wie sich ebenfalls aus dem Jakobssegen ergibt:

«Er bindet seinen Esel an den Weinstock
Und an die Rebe das Füllen der Eselin[12].»

Diese Beziehung wurde später durch die prophetische Verheißung Secharjas unterstützt:

«Frohlocke laut, Tochter Zions,
Jauchze, Tochter Jerusalems,
Siehe, dein König kommt zu dir;
Gerecht und siegreich ist er.
Demütig ist er und reitet auf einem Esel,
Auf dem Füllen einer Eselin[13].»

---

[10] Gen. 49, 9.

[11] R. Wischnitzer-Bernstein: «Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst», Berlin 1935, p. 131, Abb. 75.

[12] Gen. 49, 11.

[13] Sech. 9, 9.

Im exegetischen und homiletischen Schrifttum wird häufig der Messias erwähnt, der «demütig» auf einem Esel reitend in Jerusalem seinen Einzug hält. In einem Midraš heißt es: «Der Esel entspricht dem König Messias, denn es heißt: ‚Demütig ist er und reitet auf einem Esel.'[14]» Der *Jalqut Šim'oni* sagt in seinem Genesis-Kommentar über den Esel, den Abraham bei der Opferung Isaaks mitnahm: «(Dieser Esel) ist ein Füllen jener Eselin, welche (bei der Erschaffung der Welt) in der Zeit der Dämmerung erschaffen wurde. Es ist derselbe Esel, auf welchem Moses ritt, denn es heißt (Exod. 4, 20): ‚Und Mose nahm sein Weib und seine Söhne und ließ sie auf einem Esel reiten.' Es ist auch derselbe Esel, auf welchem der Sohn Davids reiten wird, denn es heißt: ‚Demütig ist er und reitet auf einem Esel.'[15]»

Das Motiv des demütigen, auf einem Esel reitenden Erlösers ist im ganzen aggadischen Schrifttum verbreitet und hat sogar in einer talmudischen Stelle seinen Niederschlag gefunden, in welcher über die Bedeutung der Träume gesprochen wird: «Wer im Traume einen Esel erblickt, der mag auf Befreiung (durch den Messias) hoffen, denn es heißt: ‚Demütig ist er und reitet auf einem Esel.'[16]»

Der Esel ist im Vorderen Orient das eigentliche Reittier. Seit der Einführung des Pferdes zur Zeit König Salomos ist er allerdings zum Tier der armen Leute geworden, während das Pferd zum Reittier der Reichen und zum Zugtier der eisernen Kriegswagen verwendet wird. Auch der König zieht zu Pferd und Wagen ins Feld. Daher wird in den prophetischen Verheißungen Secharjas und Michas gesagt, daß in der Endzeit, wenn dereinst die Kriege aufhören, die Pferde und Streitwagen ausgerottet werden[17]. Wenn es vom Messias heißt, daß er «demütig» und auf einem «Esel reitend» in Jerusalem einziehen werde, dann weist dies auf die hohe Wertschätzung der Demut hin, die als Tugend besonders hoch gewertet wurde. Andererseits weist die Symbolik des Esels, im Gegensatz zu derjenigen des Löwen, der den königlichen Aspekt des Messias betont, auf das bekannte *Motiv der niederen*

[14] *Midraš berešit rabba* z. St.
[15] *Jalqut Šim'oni* z. St.
[16] Babyl. Talmud: Berakot. 56 b.
[17] Sech. 9, 10; Micha 5, 10.

Herkunft hin, welche bekanntlich zu den Zügen der Helden- und Erlösermythologie gehört[18].

Das Emblem des Messias ben Josef ist der *Stier*. Dies beruht auf den exegetischen Ausdeutungen des sogenannten Mosessegens:

> «Sein erstgeborener Stier ist voller Hoheit,
> Und seine Hörner sind die eines Wildochsen;
> Mit ihnen stößt er die Völker nieder
> Alle zumal bis an die Enden der Erde[19].»

Der Stier Josefs, der mit seinen Hörnern die feindlichen Völker niederstoßen wird, ist in der aggadischen Literatur seit dem zweiten Jahrhundert stets auf den Messias ben Josef gedeutet worden. Mit der prophetischen Weissagung des Mosessegens wurde in der Folge eine andere aggadische Überlieferung verknüpft, nach welcher in der messianischen Zeit das Reich Esaus oder Edoms – worunter man damals das römische Imperium verstand – durch die «Kleinsten der Herde», d. h. die Jüngsten der zwölf Stämme Jakobs, nämlich Josef und Benjamin, fallen werde. Wie einst Josua aus dem Stamme Josef den ʿAmaleq vernichtete, so werde in der Endzeit ein zweiter Erlöser aus dem Stamme Josef den endzeitlichen ʿAmaleq, d. h. Rom, bezwingen[20].

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, aus solchen Verheißungen, welche die alten Exegeten und Homiletiker zu kombinieren pflegten, die Entstehung der Figur des Messias ben Josef zu erklären. Es gibt nicht wenige Religionshistoriker, die der Ansicht sind, die Gestalt des Messias ben Josef sei gewissermaßen «erfunden» oder auf Grund solcher dunkler Schriftstellen konstruiert worden. Demzufolge sei der «Messias ben Josef lediglich als ein Gebilde jüdischer Schriftgelehrsamkeit anzusehen; man schuf ihn, weil Deut. 33, 17 ihn nahezulegen und Sech. 12, 10 zu fordern schien[21]». Vom psychologischen Standpunkte

[18] Hierher gehört auch das Motiv der Abstammung des Messias von der Moabiterin Ruth.

[19] Deut. 33, 17.

[20] *Midraš berešit rabba* 73, 7; *Pesiqta rabbati* 12 u. a. a. O.

[21] H. L. Strack und P. Billerbeck: «Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch», München 1924, Vol. II, p. 293ff.

aus ist es aber selbstverständlich unmöglich, daß solche Figuren ihr Dasein einer gelehrten Exegese oder einer intellektuellen Deduktion verdanken können. Und selbst, wenn man dies annehmen wollte, so wären damit die spezifisch mythologischen Aspekte dieser Figur nicht erklärt. Wir müssen daher im Gegenteil annehmen, daß gerade umgekehrt dunkle biblische Verheißungen über die Endzeit benutzt wurden, um darin Hinweise oder Belege für die allgemein bekannte Vorstellung vom sterbenden Messias zu finden. Dies entspricht übrigens den Gepflogenheiten der jüdischen Exegeten, sich auf die Autorität alttestamentlicher Texte zu stützen, um ihren Vorstellungen die Dignität alter prophetischer Weissagungen zu verleihen. So ist es zu erklären, daß später vielfach Textstellen sekundär messianisch umgedeutet wurden, die ursprünglich eine ganz andere Bedeutung hatten, oder daß messianische Stellen auf den Messias ben Josef bezogen wurden, obwohl zur Zeit ihrer Entstehung die Gestalt des Messias ben Josef noch gar nicht bekannt war[22].

Neben dem Stier ist es vor allem der *Wildochse* oder Büffel, welcher das symbolische Tier des Messias ben Josef ist. Der Wildochse ist identisch mit dem sagenhaften re'em, einem wilden, unzähmbaren Tiere, das in einem Midraš auch als Einhorn (unicorius) bezeichnet wird[23]. In einem Midraš heißt es: «Wie das Horn des Wildochsen wirst du mein Horn erhöhen (Ps. 92, 11). Dies bedeutet: Wie die Hörner des Wildochsen am größten sind unter allen Tieren und er mit ihnen zur Rechten und zur Linken zustößt, so sind auch die Hörner des Menaḥem ben ʿAm'iel ben Josef größer als die Hörner der anderen Tiere! Mit ihnen stößt er nach den vier Enden der Welt. Von ihm hat Mose gesagt: ‚Sein erstgeborener Stier ist voller Hoheit und seine Hörner sind die eines Wildochsen.'[24]»

---

[22] Vgl. hierzu die richtigen Bemerkungen J. Klausners in «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten», Berlin 1904, p. 88.

[23] «Midraš der zehn Stämme» in J. D. Eisensteins «Oṣar Midrašim», New York 1928, p. 468b.

[24] Der Name Menaḥem ben ʿAmi'el ben Josef ist irreführend, da Menaḥem ben ʿAmi'el sonst stets eine umschreibende Bezeichnung für den Messias ben David ist. Der Zusatz «ben Josef» weist aber m. E. darauf hin, daß der Name Menaḥem ben ʿAmi'el eine spätere Interpolation ist, was schon deswegen nahegelegt wird, weil die Deuteronomiumstelle 33, 17

Im vierten Teile des *Henochbuches* – dem sogenannten Geschichtsbuch – ist eine allegorische Beschreibung der ganzen Weltgeschichte enthalten, in welcher die einzelnen Menschen durch Tiere dargestellt werden. Es heißt dort vom Messias: «Ich sah, daß ein weißer Farre mit großen Hörnern geboren wurde. Alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und flehten ihn an alle Zeit. Ich sah, daß alle ihre Geschlechter verwandelt und alle zu weißen Farren wurden; der erste unter ihnen wurde ein Wildochse und jener Wildochse wurde ein großes Tier und bekam auf seinem Kopfe große, schwarze Hörner[25].»

Mit dem weißen Stier ist nach Ansicht der meisten Exegeten der Messias ben David gemeint, während die Deutung des Wildochsen umstritten ist. Ch. C. Torrey glaubt, daß damit der Messias ben Josef gemeint sei. Da die endgültige Redaktion des *Henochbuches* bereits in vorchristlicher Zeit erfolgte – wie heute fast allgemein angenommen wird –, will Ch. C. Torrey hier einen weiteren Beleg für seine Hypothese von der Existenz der Idee des Messias ben Josef in vorchristlicher Zeit sehen. Aber selbst wenn man mit Torrey annehmen will, daß *Henoch* 90, 38 eine messianische Ausdeutung von Deut. 33, 17 sei – was allerdings umstritten ist –, so ist doch sicher, daß die Deutung der fraglichen Deuteronomiumstelle auf den Messias ben Josef aus jüngerer Zeit stammen muß[26] und dem Verfasser des *Henochbuches* nicht bekannt sein konnte[27].

---

allgemein immer nur auf den Messias ben Josef bezogen wird. (H. L. Strack und P. Billerbeck: *l.c.*, p. 285, Anm.)

[25] *Henoch ed. aethiop.* 90, 37 in E. Kautzsch: «Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments», Tübingen 1900, p. 297f.

[26] Die von Torrey angeführte Beweisstelle aus dem *Jalqut Šim'oni* dürfte aus dem 9. Jahrhundert stammen. Zwar enthält diese Sammlung wertvolle alte Traditionen aus verschiedenen rabbinischen Quellen, z. B. Talmud und Midraš. Aber da sich das Alter dieser der Jalqutstelle zugrunde liegenden rabbinischen Tradition nicht genau bestimmen läßt, kann man daraus m. E. auch keine Beweise für die vorchristliche Deutung auf den Messias ben Josef ableiten.

[27] Die Behauptung Torreys: «It thus seems assured beyond any reasonable doubt, that the 'great animal' of Enoch 90, 38 destined to appear in the very last days, is the Messiah ben Joseph... This example takes us back nearly a century before the beginning of the present era; and even then, the belief in two Messiah is plainly a long-familiar dogma» ist eine völlig unbewiesene Hypothese (Ch. C. Torrey: «The Messiah Son of Ephraim» in

Löwe und Einhorn als Symbole der beiden Messiasgestalten sind in der kirchlichen Literatur zu allegoriæ Christi und später zu Symbolen des alchemistischen Mercurius geworden. Wie C. G. JUNG auf Grund zahlreicher religionsgeschichtlicher Parallelen nachwies, kommt in diesen beiden Symbolen eine innere Gegensätzlichkeit zum Ausdruck[28].

Wenn wir kurz die bisherigen Aussagen des talmudischen und aggadischen Schrifttums über den Messias ben Josef zusammenfassen, so läßt sich etwa folgendes sagen: Die Gestalt des sterbenden Messias tritt in der jüdischen Literatur gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts auf. Von ihm wird gesagt, er sei einer der vier endzeitlichen Heilsbringer, welche am Ende der Tage die feindlichen heidnischen Völker besiegen werden. Auf ihn wird die dunkle Secharjastelle vom «Durchbohrten» bezogen. Er ist ein Bruder oder Zwilling des Messias ben David. Während dieser als «Sohn Gottes» unsterblich ist, wird jener im endzeitlichen Kampfe den Tod finden.

Im späteren aggadischen Schrifttum treten zum Teil neue Motive auf, zum Teil werden ältere Motive aufgegriffen und weiter ausgestaltet. Es handelt sich um Mythologeme, die auch in der Literatur anderer Völker bekannt sind:

Das Motiv der Sammlung der Zerstreuten.

Das Widersachermotiv.

Das Motiv des endzeitlichen Krieges.

1. Das Motiv der Sammlung der Zerstreuten

Dieses Motiv ist in einer Reihe verschiedener Midrašim enthalten. Als Beispiel zitieren wir ein aggadisches Stück, das dem Midraš leqaḥ ṭob entnommen ist. Dieser Midraš stammt aus dem 9.–11. Jahrhun-

«Journal of Biblical Literature», Philadelphia 1947, Vol. LXVI, p. 267f.). Auch von H. H. ROWLEY wird diese Ansicht abgelehnt: «The fact that this is generally regarded as an allusion to Deut. 33, 17f. and that later speculations interpreted that Biblical passage on the warrior Messiah is not very clear evidence that the writer of I Henoch was thinking of the Messiah ben Ephraim.» (H. H. ROWLEY: «The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament», London 1952, p. 267f.)

[28] C. G. JUNG: «Psychologie und Alchemie», Zürich 1952, p. 587ff.

dert, dürfte aber wesentlich älteres, mündlich überliefertes Material enthalten:

«Er zerschmettert die Schläfen Moabs (Num. 24, 17). R. Huna sagte im Namen des R. Levi: ‚Dies bedeutet, daß die Israeliten sich in Obergaliläa versammeln werden. Sie ziehen von dort hinauf nach Jerusalem und ganz Israel zieht mit ihm', denn es heißt (Dan. 11, 14): ‚In jenen Zeiten werden viele wider den König des Südens aufstehen.' Auch aus deinem Volke werden Gewalttätige sich erheben, damit sich die Verheißung erfülle, und sie werden zu Falle kommen. Er zieht hinauf, baut den Tempel wieder auf und bringt dort Opfer dar. Ein Feuer kommt vom Himmel herab (und verzehrt seine Opfergaben). Er aber zerschmettert alle Völker der Welt. Er zieht ins Land Moab, tötet die Hälfte seiner Bewohner und führt den Rest in Gefangenschaft. Sie bringen ihm Tribut dar. Zuletzt schließt er Frieden mit Moab, denn es heißt (Jer. 48, 47): ‚Ich will das Schicksal Moabs wenden am Ende der Tage', spricht der Herr. Dann wohnen sie (die Israeliten) 40 Jahre lang in Sicherheit[29].»

Dieser Midraš ist ein typisches Beispiel für die Art der Darstellung und den Stil aggadischer Erzählungsweise. Er geht vom Motiv der Erscheinung des Messias ben Josef und der Sammlung des Volkes in Obergaliläa aus. Dann amplifiziert er durch eine fortlaufende Exegese biblischer Zitate. Zuletzt folgt die Erzählung des Aufstieges nach Jerusalem, die Erbauung des neuen Tempels und die Darbringung des Opfers an JHWH.

Das Motiv der Sammlung der Zerstreuten gehört zu den bekannten Motiven der Erlösermythologie, wie A. JEREMIAS erwähnt[30]. So ist Hammurapi, der «Hirte», derjenige, der die zerstreuten Menschen sammelt. Ebenso heißt es vom babylonischen König Merodak-Bala-

[29] Vgl. p. 24. Teile des Midraš wurden von A. JELLINEK unter dem Titel «Messias-Haggada» herausgegeben. Daß dieser Midraš, wie G. H. DALMAN annimmt, aus dem Sektenkreise der Karäer stammt, ist unwahrscheinlich.

[30] A. JEREMIAS: «Handbuch der altorientalischen Geisteskultur», Leipzig 1913, p. 323.

dan II., er sei der «Hirte, der wieder sammelt die Zerstreuten[31]». Die Sammlung der Zerstreuten erfolgt aber nicht in Jerusalem, sondern im Norden des Landes, in Galiläa. Galiläa ist jener Teil Palästinas, der schon in vorchristlicher Zeit wegen seiner gemischten, heidnisch-jüdischen Bevölkerung bekannt war. Hier lebten weder die schriftgelehrten Pharisäer noch die sadduzäische Priesteraristokratie, sondern das einfache, primitive Landvolk, der sogenannte 'am-ha-'ares[32], der sich teilweise mit der heidnischen Bevölkerung vermischte. Eine stehende Redensart zur Zeit Christi lautete «Galiläa der Heiden» oder «Närrischer Galiläer[33]». Der bekannte Ausspruch des Johannes-Evangeliums «Was kann schon Gutes aus Nazareth kommen?[34]» zeigt die ganze Geringschätzung, welche dieser ungebildeten Bauernbevölkerung entgegengebracht wurde. Das Auftreten des Messias ben Josef in diesem Teil des Landes weist wiederum auf das *Motiv der niederen Herkunft* des Helden hin, ein Mythologem, welches psychologisch auf das Auftauchen des neuen Archetypus aus dem Unbewußten hinweist.

2. *Das Widersachermotiv*

Die Hauptaufgabe des Messias ben Josef ist die Führung des endzeitlichen Krieges gegen die hereinbrechenden Scharen des *Gog von Magog,* oder, wie der Widersacher in den jüngeren Schriften genannt wird, des *Armilos.* Die aggadischen Schilderungen des Krieges gehen zurück auf die bekannte Weissagung Ezechiels, wo zum ersten Male die Gestalt Gogs erwähnt wird:

> «An jenem Tage aber, da Gog über das Land Israel kommt, spricht Gott der Herr, wird mein Grimm auflodern und in meinem Eifer und im Feuer meines Zornes sage ich: ‚An jenem Tage wird im Lande

[31] W. Staerk: «Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen» (Soter, Vol. II), Stuttgart/Berlin 1938, p. 241, Anm. 1.

[32] A. Buechler: «Der galiläische Am-ha-ares», Wien 1906.

[33] W. Bacher: «Die Aggada der Tannaiten», Straßburg 1884, Vol. I, p. 358.

[34] Joh. 1, 47.

Israel ein großes Erdbeben sein. Es werden die Fische im Meere und die Vögel des Himmels, die Tiere des Feldes und alles, was auf der Erde kriecht, und alle Menschen auf der Erde vor mir erbeben. Die Berge werden zusammenbrechen, die Felswände einstürzen und jede Mauer zu Boden sinken. Ich werde wider ihn jeden Schrecken aufrufen, spricht Gott. Jedes Schwert wird gegen des andern sein. Ich werde mit ihm ins Gericht gehen mit Pest und mit Blutbad; flutenden Regen und Hagelsteine, Feuer und Schwefel werde ich regnen lassen auf ihn und all seine Heerscharen und die vielen Völker, die bei ihm sind.[35]»

Während in der Ezechielvision die Figur des endzeitlichen Widersachers, Gog, ziemlich farblos bleibt und auch die vier Hörner der Secharja-Weissagung unbestimmt und voneinander nicht zu unterscheiden sind, erhält in der späteren Literatur die Figur des Widersachers deutlich umrissene Züge.

Die Gog-Erzählung hat nicht nur das spätere jüdische, sondern auch das christliche und islamische eschatologische Schrifttum beeinflußt. In der Johannes-Apokalypse ist es der Satan, welcher Gog und Magog verführt und als seine Werkzeuge im Kampfe gegen Gott benützt:

«Und er (der Satan) wird ausgehen und die Völker verführen, die an den vier Enden der Welt sind, den Gog und den Magog, um sie zum Kriege zu sammeln. Ihre Zahl ist wie der Sand am Meer[36].»

In der islamischen Apokalyptik steht die Gestalt des Widersachers in einer eigenartigen Beziehung zum Mythen- und Sagenkreis um Alexander den Großen. In der *Chronik des Tabari* wird der kommende Antichrist als König der Juden geschildert. Er wird die ganze Welt beherrschen, und seine Gestalt wird bis zu den Wolken reichen. Am Ende der Zeiten, in den Tagen des «Jadschusch und Madschusch», d. h. Gogs und Magogs, wird er die schützende Mauer, welche der

[35] Ezech. 38, 17ff.
[36] Apok. Joh. 20, 8.

«Zweigehörnte» (Dhulqarna'in), d. i. Alexander der Große, gegen diese Völker aufrichtete, durchbrechen. Auf seinem Zuge ist er von Drachen, Schlangen und Skorpionen begleitet. Er wird sich die ganze Welt unterwerfen und den Messias-Chadhir umbringen und zerstükkeln. Zuletzt wird er gemeinsam von Jesus und dem Mahdi-Mohammed ibn Abdallah besiegt werden[37].

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Gog-Erzählung aus bestimmten historischen Situationen heraus zu erklären und hinter Gog eine zeitgeschichtliche Gestalt zu suchen. Schon im Buche *Henoch*[38] wird in diesem Zusammenhang von den Königen der Parther und Meder gesprochen, welche gegen Jerusalem zu Felde ziehen werden. Die *Sibyllinischen Orakel*[39] nennen Babylon und Ägypten als feindliche Mächte des Endkampfes, andere Schriften Assyrien. Aber auch viele der modernen Exegeten verfallen in den selben Fehler, indem sie den ausgesprochen mythologischen Charakter übersehen. So hat A. JEREMIAS hinter der Bezeichnung Gog einen alten Namen für das «Barbarentum des fernsten Nordens» sehen wollen[40]. J. WELLHAUSEN vermutet, daß damit die Skythen gemeint seien, und H. WINKLER denkt an die Phrygier und Kimmerer. H. GRESSMANN glaubt, daß mit Gog niemand anders gemeint sei als der sagenhafte König Gyges aus Lydien, der «schon früh eine beliebte Sagenfigur war, so daß sein Name auch den Israeliten bekannt war[41]». Immerhin muß sich auch GRESSMANN fragen, weshalb die Israeliten gerade in Gyges eine Verkörperung des endzeitlichen Widersachers sahen, da sie ja «niemals mit ihm in Berührung kamen» und infolgedessen «auch nicht gut seine Wiederkehr am Ende der Tage erwarten» konnten[42].

Nur wenigen Religionshistorikern ist es aufgefallen, daß hier weder eine Legende noch ein historischer Bericht, sondern ein echtes Mytholo-

[37] W. BOUSSET: «Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der älteren Kirche», Göttingen 1895, p. 74.

[38] *Henoch ed. aethiop.* 56, 5.

[39] *Sibyllin. Orakel* 3, 303.

[40] A. JEREMIAS: «Das Alte Testament im Lichte des alten Orients», Leipzig 1916, p. 254.

[41] H. GRESSMANN: «Der Messias» in «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Göttingen 1929, p. 125.

[42] *l.c.*, p. 125.

gem vorliegt. Selbst GRESSMANN, der zwar den «mythologischen Ursprung der Geographie und vielleicht des ganzen Stoffes» zunächst in Erwägung zieht, hält die Annahme einer mythischen Grundlage für ein «Spiel der Phantasie mit Möglichkeiten, die sich nicht beweisen lassen[43]».

Daß hier zeitgeschichtliche Deutungen am Sinn der Stelle vorbeigehen, zeigt sich indessen schon am ganzen Stil des Textes. Schon die Einleitungsformel «an jenem Tage» kennzeichnet ihn als eine in die Zukunft weisende Verheißung. Hierfür spricht auch, daß schon frühzeitig der Psalmvers «Könige der Erde stehen auf und Fürsten ratschlagen miteinander wider den Herrn und seinen Gesalbten[44]» mit der Gog-Erzählung verknüpft und auf den endzeitlichen Krieg Gogs gegen JHWH und den Messias gedeutet wurde. Der Charakter des Mythologems ergibt sich aber auch aus dem Gesamtkontext der Ezechielstelle, in der es heißt, Gog werde zu Felde ziehen gegen das Volk, das «auf dem Nabel der Erde» wohne[45]. Der Nabel ist nach einer allgemein verbreiteten Ansicht der Mittelpunkt, der Nabel der Erde das Zentrum der Welt. Die gegen das Volk im Nabel anstürmenden Feinde sind ein echtes Mythenmotiv, das nicht nur auf diesen Stoff beschränkt ist, sondern allgemein bekannt ist. Nach jüdischer Vorstellung ist Palästina der Mittelpunkt der Welt, Jerusalem der Mittelpunkt Palästinas, der Tempel Mittelpunkt Jerusalems und der heilige Felsen im Tempel das Zentrum des Tempels JHWHS[46]. Ebenso gilt in Griechenland Delphi als Mittelpunkt der Erde, und auf dem forum Romanum wird ein abgegrenzter Bezirk als der umbilicus totius mundi bezeichnet. Man darf daher diese Vorstellung vom Nabel der Erde nicht rationalistisch entwerten, indem man sie als eine Spiegelung eines naiven «Selbstbewußtseins der Völker, die sich als das Wesentlichste und Erhabenste auf Erden fühlen[47]», erklärt.

Der eschatologische Charakter der Gog-Weissagung wird auch im Targum deutlich, wo es heißt, der Messias werde in der Endzeit den

[43] *l.c.*, p. 128.
[44] Ps. 2, 2.
[45] Ezech. 38, 12.
[46] Targum Jeruš. I zu Num. 11, 27ff.
[47] H. GRESSMANN: *l.c.*, p. 127.

Gog besiegen[48]. In einer talmudischen Aggada heißt es: «Es gibt vier Erscheinungsweisen Gottes: die erste war in Ägypten, die zweite zur Zeit der Gesetzgebung. Die dritte wird in den Tagen Gogs und die vierte in der Zeit des Messias stattfinden[49].» Da hier die «Tage Gogs» und die «Zeit des Messias» auseinandergehalten sind, muß man die «Tage Gogs» als die Zeit des Krieges gegen den Messias ben Josef, die «Zeit des Messias» dagegen als den Zeitpunkt des endgültigen Sieges durch den Messias ben David verstehen.

Es paßt zum mythologischen Charakter der Gog-Erzählung, daß in den späteren apokalyptischen Schriften die jeweils als Gog erscheinenden Völker ziemlich blaß und nach einem fast stereotypen Schema gezeichnet erscheinen, so daß man sie ohne weiteres gegenseitig auswechseln kann[50]. Außerdem überwiegen die überpersönlichen, kollektiven und primitiven Züge, so daß sich die Annahme eines echten Mythologems geradezu aufdrängt. Für den mythologischen bzw. archetypischen Charakter des Motivs spricht jedenfalls die Tatsache, daß die Gog-Weissagung immer auf die jeweils aktuelle Situation und den gerade vorhandenen Widersacher bezogen wurde. Aber hinter der ganzen historischen und eschatologischen Verkleidung steht letzten Endes nichts anderes als der urtümliche, kosmogonische Mythos vom Kampfe JHWHS gegen die Chaosungeheuer. Dieser Mythos wird jetzt zum endzeitlichen Krieg des «Gottessohnes», des Messias, gegen die widergöttlichen Völker oder einen dämonischen Gegengott. Sowohl der kosmogonische wie der eschatologische Mythos spiegeln aber dieselbe psychische Situation, nämlich die Gefährdung des neuen Bewußtseins, personifiziert durch den Erlöser-Helden, durch die destruktiven und verschlingenden Mächte des Unbewußten. Im mythischen Kampfe des Helden erfüllt sich das Schicksal des Messias ben Josef, welcher den feindlichen Kräften erliegt und untergeht.

Im folgenden sollen einige Aspekte des Widersachers, welcher den negativen Heldenaspekt darstellt, aufgezeigt werden.

[48] Sifre ed. M. FRIEDMANN z. Deut. 33, 2.

[49] R. PATAI: «Man and Temple», London 1947, p. 132.

[50] Vgl. P. VOLZ: «Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter», Tübingen 1934, p. 150ff.

Wie im biblischen Schrifttum *Gog*, so ist in der apokryphen und apokalyptischen Literatur *Belial* (syr. Beliar) der Prototyp des Widersachers. Ursprünglich, d. h. nach biblischem Sprachgebrauch, ist Belial nicht mit Gog identisch. Der Name Belial bezeichnet hier einen Verführer, der die Menschen zum Abfall von JHWH zu bewegen sucht. So werden die nichtswürdigen Söhne Elis als «Söhne Belials» bezeichnet[51]. Dann wird jeder Verräter im profanen Bereich zu einem Belial oder einem Belialssohn, so z. B. der Verräter Šeba, der sich gegen das Davidische Königshaus auflehnt[52]. Aber mehr und mehr wird Belial zu einem eigentlichen übermenschlichen Dämon, so etwa, wenn es von ihm heißt, daß er «die Gruben des Unheils gräbt» und daß «auf seinen Lippen brennendes Feuer sei[53]» und er die «Falschheit im Munde führe[54]». Diese Aspekte treten uns vor allem im apokryphen Schrifttum entgegen. So wird in den *Testamenten der zwölf Patriarchen* und verschiedenen verwandten Chirbet-Qumran-Texten Belial entweder zusammen mit dem Satan erwähnt oder mit ihm identifiziert. In den *Sibyllinischen Orakeln* wird Belial dann zum eigentlichen Prototyp des Widersachers. Es heißt von ihm, er komme von den Sebastern (d. h. Samaritanern) her, verrichte Zeichen und Wunder, lasse Tote auferstehen und führe die Menschen in Verwirrung[55]. In der gnostizierenden Schrift *Die Himmelfahrt des Jesaja* wird Belial als ein böser Dämon, als Beherrscher des Luftreiches und als der gegenwärtige Herrscher des jetzigen Aions geschildert. Er ist «angelus magnus, rex huius mundi ... qui descendet e firmamento suo ... hic angelus Berial (= Belial) veniet, et venient cum eo omnes potestates huius mundi[56]». Auffallend ist hier die Verwandtschaft Belials mit Lucifer, allerdings fehlt ihm dessen heller Aspekt. Wie dieser, so ist auch Belial später zum Typus des

[51] I. Sam. 2, 12.
[52] II. Sam. 20, 1.
[53] Proverb. 16, 27.
[54] Proverb. 6, 12.
[55] *Sibyllin. Orakel* 3, 63.
[56] *Himmelfahrt des Jesaja*, zit. b. W. BOUSSET: «Der Antichrist», p. 99ff.

eigentlichen Widersachers geworden. In diesem Sinne wird er von Paulus erwähnt, welcher von den Gegensätzen von Christus und Belial oder Licht und Finsternis spricht[57]. Vielleicht ist auch der im I. Thessalonicherbrief geschilderte ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας[58] und der υἱὸς τῆς ἀπολείας[59] der Johanneischen Theologie ein Aspekt der Belialgestalt.

Innerhalb der christlichen Eschatologie verschmolzen allmählich Gog, Belial und der Satan, und es entstand daraus die Figur des *Antichrist.* Innerhalb der jüdischen Apokalyptik erscheint er als *Armilos,* der aber im Unterschied zum Antichrist deutlich gewisse historische Züge aufweist.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß seit den Forschungen von H. Gunkel und seiner Schule sich fast allgemein die Ansicht durchgesetzt hat, daß hinter dem eschatologischen Mythos vom Kampfe Jhwhs gegen die feindlichen Völker oder einen diese personifizierenden Widersacher nichts anderes steht als der kosmogonische Mythos vom Kampf gegen die Chaosungeheuer. H. Gunkel und W. Bousset haben die Ansicht geäußert, daß der Antichrist eine «spätere Umgestaltung, eine Vermenschlichung des alten Chaosdrachens ist. Der in der Urzeit zwar besiegte, aber nicht völlig vernichtete Drache tritt im endzeitlichen Kampfe wieder auf. Das Judentum hat sich diese Tradition angeeignet, indem es sie mit seiner Eschatologie in Beziehung setzte und die Anschauungen des Mythos entweder einfach übernahm, so die Neuschöpfung am Ende der Welt, oder die Größen des alten Mythos mit solchen, an die es selber glaubte, vertauschte[60].» Diese «Vermenschlichung» kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß hinter der menschlichen Fassade überall noch die kosmogonisch-mythologischen Züge hindurchschimmern. Selbst da, wo der Widersacher ausgesprochen menschliche Züge trägt, am stärksten vielleicht im Paulinischen ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, wird immer der überpersön-

---

[57] II. Korinth. 6, 15.

[58] II. Thessalon. 2, 3.

[59] Joh. 17, 12.

[60] H. Gunkel: «Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit», Göttingen 1895, p. 371f. Obwohl Gunkels Erklärung dieser «Historisierung des Mythos» sehr rationalistisch und gezwungen wirkt, sind seine Schlußfolgerungen auch vom psychologischen Standpunkte aus durchaus einleuchtend.

liche, archaisch-kollektive Aspekt sichtbar. Man kann daher GUNKEL durchaus beistimmen, wenn er die Erklärung der Antichristerwartung aus einer zeitgeschichtlichen Situation heraus ablehnt und eine primäre Verknüpfung des Mythos mit der historischen Realität als verfehlt ablehnt[61].

Wir können uns mit der Gestalt des *Armilos* nur insofern beschäftigen, als er der Widersacher des Messias ist. Die älteste Stelle, welche Armilos erwähnt, ist im Targum zu den Propheten enthalten[62]. Es heißt dort vom Messias: «Er wird die Armen richten mit Gerechtigkeit und den Elenden im Lande Recht sprechen mit Billigkeit. Er wird den Tyrannen schlagen mit dem Worte seines Mundes, und mit dem Hauch seiner Lippen wird er den Gottlosen töten.» Der paraphrasierende Targumist fügt an dieser Stelle hinzu: «Mit dem Hauch seiner Lippen wird er den gottlosen Armilos töten[63].» Im *Targum Jerušalmi I* zeigt JHWH Mose vor dessen Tode auf dem Berge Nebo sämtliche künftigen Ereignisse der Heilsgeschichte Israels. Dabei sieht Mose auch einen König Armilos oder Armalgos, der sich mit dem König des Nordens – welcher Bezirk seit alters her den Ort des Bösen bezeichnet – verbindet, um das Volk Israel zu bekriegen.

Die meisten kleineren Midrašim enthalten Schilderungen des Armilos, die im wesentlichen übereinstimmen. Sie zeigen ihn als ein dämonisches Ungeheuer von übermenschlicher Größe und Gestalt. In den «*Mysterien des R. Šim'on ben Joḥai*» heißt es:

---

[61] Vgl. H. GUNKEL: «Die κάτεχων-Erwartung des II. Thessalonicherbriefes ist also nicht die willkürliche Erfindung eines Einzelnen, sondern nur der Ausdruck eines in langer Geschichte gewordenen und damit allgemein verbreiteten Glaubens... So sicher es also auch ist, daß bei der Entstehung und bei der späteren Geschichte dieser Erwartung politische Situationen mitgewirkt haben – und die Beurteilung der heidnischen Weltreiche durch das Judentum klingt in dem Bilde des ἄνομος nach – und daß diese Erwartungen in römischer Zeit durch den Eindruck des römischen Imperiums wachgehalten wurden, in dem man damals den Anfang der Erfüllung dieser Weissagung mit Grausen gewahren mußte, so ist doch andererseits die ἄνομος-Erwartung älter als das römische Weltreich.» (H. GUNKEL: *l.c.*, p. 221f.) Was GUNKEL vom κάτεχων und ἄνομος sagt, gilt auch für die Armiloserwartung.

[62] Targum zu Jes. 11, 4.

[63] G. H. DALMAN hält die Stelle für eine spätere Interpolation, ohne hierfür irgendwelche Belege zu bringen. (G. H. DALMAN: «Aramäische Dialektproben» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Breslau 1897, p. 328.)

«Und es wird dereinst ein frevelhafter König aufstehen, dessen Name ist Armilos. Er hat eine Glatze, kleine Augen und an seiner Stirn ist er aussätzig. Sein rechtes Ohr ist verstopft, sein linkes Ohr ist offen. Wenn jemand etwas Gutes zu ihm sagt, so wendet er ihm sein verstopftes Ohr zu, wenn aber jemand etwas Böses zu ihm sagt, so wendet er ihm sein offenes Ohr zu. Er ist ein Geschöpf des Satans und eines Steines. Er zieht nach Jerusalem und eröffnet den Krieg gegen den Messias ben Josef am Osttore[64].»

Die Schilderung zeigt Armilos als ein Scheusal, das allen bösen Einflüsterungen offen ist. Die Erzählung, er sei der Sohn des Satans und eines Steines, kennzeichnet ihn als ein dämonisches Wesen von über- oder widernatürlicher Herkunft. Ähnliche Züge finden sich in parallelen aggadischen Erzählungen, so z. B. im «*Gebet des R. Šim'on ben Joḥai*»:

«Seine Länge beträgt 12 Ellen, seine Breite zwei Ellen, seine Augen sind rot und schräggestellt, sein Haupthaar ist rotgolden und die Sohlen seiner Füße sind grün. Er hat zwei Köpfe und wird Armilos genannt. Er kommt zu Edom und spricht: ‚Ich bin euer Messias und euer Gott'; und dann verführt er sie. Sogleich glauben sie an ihn, machen ihn zum König und alle Söhne Edoms scharen sich um ihn. Er verkündet allen Ländern und den Söhnen Esaus: ‚Bringet mir meine Lehre, die ich euch gegeben habe.' Sie bringen ihm das Buch ... Er aber spricht zu ihnen: ‚Dieses Buch habe ich, der Ewige, euer Gott und Messias, euch gegeben.'[65]»

In den Handschriften dieser Aggada ist der Name des Buches, welches die angebliche Lehre des Armilos enthält, ausradiert. Es ist anzunehmen, daß damit die Evangelien gemeint sind, denn der hier geschilderte Verführer und Pseudomessias trägt offensichtlich christliche Züge, ebenso wie auf der anderen Seite der «Lügenprophet» der christlichen und islamischen Apokalyptik als eine jüdische Figur erscheint.

[64] *Niṣṭarot R. Šim'on ben Joḥai* in A. Jellinek III, Leipzig 1855, p. 80.
[65] *Tefillat R. Šim'on ben Joḥai* in A. Jellinek IV, p. 124f.

Woher der Name Armilos stammt, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. In der Apokalypse des Elia wird er als Hermelat oder Tarmila bezeichnet[66]. I. Levi vermutet in Übereinstimmung mit H. Graetz, daß der Name von ἐρημόω und λάος, d. h. Verderber des Volkes, abzuleiten sei[67]. Andere Deutungen, wie z. B. von Th. K. Cheyne, welcher an Beziehungen zu Ahriman denkt[68], oder von F. Hitzig, welcher glaubt, daß Kaiser Caligula gemeint sei[69], von dem es bei Sueton heißt, «armillatus in publicum processit», dürften ausscheiden. L. Zunz[70] und D. Castelli[71] versuchen, den Namen mit Romulus, d. h. Rom, in Beziehung zu bringen. Diese Deutung wird nach ihnen gestützt durch eine alte Tradition bei Methodius, bei welchem es heißt: Romulus qui et armaeleus dictus (est). In einer Zeit, in welcher das römische Imperium zum Prototyp der Israel feindlichen Macht geworden war, wäre eine solche historisierende Übertragung des alten Gog-Belial-Mythos auf Rom zwar nicht ohne weiteres ausgeschlossen. Auch könnte man annehmen, daß der geheimnisvolle apokalyptische Name Armilos sich besonders gut dazu eignen mochte, auf zeitgeschichtliche Situationen anzuspielen, ohne dabei allzu deutlich zu werden. Auf der anderen Seite aber scheint es mir fraglich, ob den apokalyptischen Schriftstellern der Name Romulus überhaupt bekannt war. Und selbst wenn dies der Fall war, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie gerade diesen Decknamen verwendeten, da ihnen ja im talmudischen und aggadischen Schrifttum andere Namen für Rom zur Verfügung standen. Ich möchte mich daher der Deutung von I. Levi anschließen, der den Namen Armilos von ἕρμιλος ableitet, was bedeutet, der von einer Herme oder Statue Geborene[72].

Der in der Textvariante geschilderte Widersacher zeigt noch andere

---

[66] *Sefer Elijahu* in A. Jellinek III, p. 65.

[67] I. Levi: «L'Apocalypse de Zorobabel» in «Revue des Etudes Juives», Paris 1914, Vol. LXVIII, p. 152.

[68] Th. K. Cheyne: «The Prophecies of Isajah», London 1889, Vol. II, p. 218.

[69] F. Hitzig: «Das Buch Daniel», Leipzig 1850, p. 125.

[70] L. Zunz: «Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden», Berlin 1832, p. 282.

[71] D. Castelli: «Il Messia secondo gli Ebrei», Florenz 1874, p. 244.

[72] I. Levi: «Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim», Berlin 1876/1889, s. v. Armilos.

Züge. Er besitzt riesenhafte Dimensionen. Seine *roten Augen* kennzeichnen ihn als ein geisterhaftes Wesen, denn die rote Farbe ist bekanntlich die Farbe der Dämonen, Zwerge, Spukgeister und Gespenster[73]. Auch der dämonische ägyptische Typhon oder Seth hat rote Augen[74]. Im Alten Testament ist Rot die Farbe der Sünde: «Wenn euere Sünden so rot sind wie Scharlach, wie können sie dann weiß werden wie Schnee?[75]» Rot ist hier vor allem die Farbe Esaus, der in der Genesis als der «Rötliche» ('admoni) bezeichnet wird[76]. Er verkauft Jakob sein Erstgeburtsrecht um ein rotes Linsengericht und heißt deswegen Edom, d. h. der Rote[77]. Dem mythischen feindlichen Brüderpaar Jakob-Esau entspricht das Gegensatzpaar Messias-Armilos, und beide feindlichen Brüderpaare symbolisieren auf der historischen Ebene die damalige Feindschaft des römischen Imperiums gegen Israel.

Die *rotgoldenen Haare* weisen wegen ihrer Beziehung zur roten Farbe wiederum auf den dämonischen Aspekt hin. Die Qualität des Goldes ist möglicherweise ein Hinweis auf einen gewissen Wert, der in dieser sonst durchwegs negativen Gestalt enthalten ist. Es gibt verschiedene Märchen, in welchen der Teufel goldene Haare oder drei goldene Haare besitzt.

Ebenso scheint es, daß das Motiv der *grünen Fußsohlen* ein positives Element enthält. Der Fuß ist der Teil des Körpers, welcher auf den Boden tritt, und die Sohle hat unmittelbaren Kontakt mit der Erde. Die grüne Farbe weist auf die lebendige Natur hin. Demnach würde es sich bei Armilos um einen chthonischen Naturdämon oder -geist handeln, im Gegensatz zum Messias, der ein pneumatisches Wesen ist.

---

[73] H. von Beit: «Symbolik des Märchens», Bern 1956, p. 109 u. a. a. O.

[74] Auch in der Alchemie hat die rote Farbe Beziehungen zum teuflischen Typhon: «Die Röte, das Heiße und das Trockene sind die klassischen Eigenschaften des ägyptischen Typhon, der als böses Prinzip wie der alchemistische Sulphur mit dem Teufel nahe Beziehungen hat.» (C. G. Jung: «Mysterium Coniunctionis», Zürich 1956, Vol. II, p. 100.)

[75] Jes. 1, 18.

[76] Gen. 25, 25.

[77] Gen. 25, 30ff.

Die Geburt aus dem Stein

Zu den mythologischen Zügen des Widersachers gehört vor allem seine über- oder widernatürliche Geburt. Die verschiedenen Texte, welche dieses Motiv enthalten, zeigen hier voneinander abweichende Varianten. In der «*Apokalypse des Zerubabel*» erlebt der Verfasser eine Reihe von Visionen, welche ihm von Metatron, dem «Fürsten des Angesichts», gedeutet werden. Hier übernimmt Metatron dieselbe Aufgabe wie der «redende Engel» bei Secharja. Die Stelle lautet:

> «Als ich seine Worte hörte, da fiel ich auf mein Angesicht und sprach zu ihm: ‚Sage mir die Wahrheit über das heilige Volk.' Er näherte sich mir und zeigte mir einen Stein, der die Gestalt einer Frau hatte, und sagte: ‚Bei diesem Stein wird der Satan liegen. Aus ihm geht Armilos hervor. Dieser (Armilos) wird die ganze Welt beherrschen und niemend wird ihm Widerstand leisten. Wer nicht an ihn glaubt, wird durch das Schwert umkommen. Er wird mit zehn Königen in das Land Israel und nach Jerusalem kommen und dort den Messias ben Josef erschlagen.'[78]»

Dasselbe Motiv enthält das «*Gebet des R. Šim'on ben Joḥai*»:

> «Man erzählt, daß in Rom, seit den sechs Tagen der Schöpfung, sich ein Stein aus Marmor befindet, welcher die Gestalt eines schönen Mädchens hat. Zu ihr kommen die Söhne Belials von den Völkern der Welt, liegen bei ihr und sie wird schwanger. Nach neun Monaten spaltet sie sich und ein männliches Kind kommt heraus[79].»

Eine dritte Variante ist im Midraš «*Die Zeichen des Messias*» enthalten:

---

[78] *Sefer Zerubabel* in A. Jellinek II, p. 56, bzw. I. Levi, p. 136.
[79] *Tefillat R. Šim'on ben Joḥai* in A. Jellinek IV, p. 124ff.

«Es wird erzählt, daß in Rom sich ein Stein aus Marmor befindet, der die Gestalt einer schönen Jungfrau hat. Er ist nicht von Menschenhand geschaffen, sondern der Heilige, gelobt sei er, hat ihn selbst gemacht. Die Frevler der Völker, die Söhne Belials, kommen zu ihr, erwärmen sie und schlafen bei ihr. Der Heilige, gelobt sei er, bewahrt deren Samentropfen im Stein auf und bildet mit ihnen ein Kind. Der Stein spaltet sich und es kommt ein menschenähnliches Wesen hervor. Sein Name ist Armilos. Das ist der Satan, den die Völker den Antichrist nennen[80].»

Die verschiedenen Erzählungen über die Geburt des Armilos enthalten eine Mischung eines echten Mythologems mit einem Märchenmotiv, nämlich das Motiv der Geburt aus dem Stein und die Erzählung von der lebenden Statue. Die *Dirne* in Rom, mit welcher die Völker der Welt Unzucht treiben, ist ein übermenschliches Wesen, das Züge der Ištar und der Aštarte aufweist. Wie Ištar ist sie die «göttliche Hierodule» und die «Königin des Freudenortes[81]», die Prostituierte oder qedeša. Sie ist mit der Stadt Rom ebenso identisch wie die «Große Babylon» der Johannes-Apokalypse mit der Stadt gleichen Namens. Diese ist die «Mutter der Buhlerinnen und der Greuel auf der Erde», mit welcher die «Könige der Welt Unzucht trieben» und von «deren Buhlwein die Bewohner der Erde trunken geworden» sind[82].

Das Motiv der *Steingeburt* ist ein seit langem bekanntes Mythologem, das in den Mythen und Märchen der verschiedensten Völker verbreitet ist. Im hettitischen Kumarbimythos schläft der Held *Kumarbi* mit einer steinernen Jungfrau, welche ihm einen Sohn, Ullikummi, gebiert. Dieser wird von seinem Vater in der Meerestiefe verborgen gehalten, wo er zu einem riesenhaften Basaltblock heranwächst, der alle Götter bedroht. Auf den Rat des schlauen Ea wird dieser «Felsensohn» schließlich mittels einer Sichel unschädlich gemacht[83]. Der per-

[80] *ʾOtot di-mašiaḥ* in A. Jellinek II, p. 60.

[81] So in den von E. Ebeling herausgegebenen Ištar-Hymnen (E. Ebeling: «Keilschriftliche Texte religiösen Inhalts aus Assur», Leipzig 1923).

[82] Apok. Joh. 17, 1 ff.

[83] H. Otten: «Mythen vom Gotte Kumarbi», Berlin 1950.

sische Gott *Mithras* entspringt aus einem Felsen, weshalb er als «Felsengott» (θεός ἐκ πέτρας) bezeichnet wird[84]. Im griechischen Mythos von *Deukalion und Pyrrha* werfen diese nach der großen Flut übrig gebliebenen Menschen auf göttliches Geheiß Steine hinter sich, aus welchen das neue Menschengeschlecht entsteht. Nach einem phrygischen Mythos soll Zeus, der vergeblich versuchte, die Göttermutter Kybele zu verführen, sich an deren Stelle mit dem Felsen Agdos vereinigt und mit ihm den hermaphroditischen Agdistis gezeugt haben[85]. Ein steinernes Bild der Kybele wurde um 200 v. Chr. aus Persunis geholt und nach Rom gebracht, von wo aus sich der Kybelekult weiter ausbreitete.

In manchen Mythen wird erzählt, daß die Menschen aus Steinen geboren werden. Einen solchen Mythos der Pawnee-Indianer an der Nordküste Amerikas erzählt Boas:

> «Lange Zeit vorher waren ein Fels und ein Holunderbaum in der Nähe des Naßflusses im Begriffe, Menschen zu gebären. Die Kinder des Holunderbaumes erschienen früher, deswegen ist der Mensch sterblich. Wären die Kinder des Felsens früher geboren worden, so wäre er unsterblich geworden. Vom Felsen stammen immerhin die Nägel an Hand und Fuß[86].»

Das Motiv der Steingeburt hat sich bis in die jüngste Zeit erhalten. So berichtet C. G. Jung über einen indianischen Mythos, der bei den Natchez-Indianern noch heute lebendig ist:

> «Bei den Natchez-Indianern findet sich ein Kulturheros, der von der Sonne herunterkam und, wie diese, unerträglich strahlte. Sein Blick war sogar tödlich. Um solches zu vermeiden, und um seinen Körper vor Verwesung in der Erde zu bewahren, verwandelte er sich in eine steinerne Statue, von welcher die nachmaligen Priesterhäupt-

[84] F. Cumont: «Die Mysterien des Mithras», Leipzig und Berlin 1923, p. 119.
[85] K. Kerényi: «Die Mythologie der Griechen», Zürich 1951, p. 89.
[86] V. Andrian: «Die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker», München 1897, p. 2.

linge der Natchez abstammen. Bei den Taos-Pueblos wird eine Jungfrau von schönen Steinen geschwängert und gebiert einen Heldensohn, der durch spanischen Einfluß die Züge des Christusknaben angenommen hat[87].»

Der indianische Mythos enthält das Motiv der Schwängerung durch einen Stein, dem hier phallische Eigenschaften zukommen, ähnlich wie in einem hettitischen Mythos, in welchem die schlafende Ištar vom phallischen Berge Pisaja vergewaltigt wird. Meist findet sich allerdings der Mythos, in welchem der weibliche Stein geschwängert wird, so beim Armilos-Mythos. Der aus dem Stein Geborene ist, im Gegensatz zum indianischen Mythos, weder ein Priester noch ein Kulturheros, sondern der dunkle Widersacher. Dieser ist ein aus der unbelebten Materie geborener chthonischer Gegenspieler zum pneumatischen Messias. Das Motiv der widernatürlichen Geburt des Antichrist ist in zahlreichen Traditionen überliefert, die von W. Bousset[88] gesammelt wurden. Auch sie zeigen ähnliche mythologische Vorstellungen, wenn auch das Motiv der Steingeburt fehlt. So heißt es in Pseudoephraems lateinischer Predigt vom Weltende aus dem Jahre 373 über den Antichrist:

«Er wird aus dem Samen eines Mannes und einer unreinen, schändlichen Jungfrau, die sich mit einem üblen, verbrecherischen Geiste verbunden hat, empfangen.»

Nach dieser Vorstellung tritt im Augenblick der Vereinigung mit dem Manne die Seele oder der Geist in die Jungfrau ein. Bei Lactantius ist der Antichrist malo spiritu genitus, und bei Martin von Tours malo spiritu conceptus. Der hier mitwirkende malus spiritus wird offensichtlich als nefaste Entsprechung zum spiritus sanctus bei der conceptio immaculata hingestellt.

---

[87] C. G. Jung: «Die Visionen des Zosimos» in «Von den Wurzeln des Bewußtseins», Zürich 1954, p. 203f.

[88] W. Bousset: «Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der älteren Kirche», Göttingen 1895, p. 91f.

In einem Sammelwerke des Adso um 950 schreibt der Verfasser über den Antichrist:

«Er wird geboren durch Vereinigung eines Mannes und einer Frau, wie alle anderen Menschen, und nicht, wie gewisse Leute fabulieren, aus einer Jungfrau allein . . . in diesem wirklichen Beginn seiner Entstehung wird der Teufel in den Uterus seiner (des Antichrist) Mutter eintreten.»

Jacobus edessanus, den Ephraem Syr. zitiert, sagt:

«Die Schlange Antichrist wird geboren von einer Mutter aus dem Stamme Dan und einem römischen Vater, der heimlich und in einer illegitimen Liebesverbindung wie eine schlüpferige Schlange sich zur Vereinigung mit einer Frau einschleicht.»

Dasselbe Motiv enthält das Elucidarium des Honorius von autun:

«Er wird geboren von einer Dirne aus dem Stamme Dan und im Mutterleib vom Teufel erfüllt werden.»

Ebenso heißt es in den Revelationes Birgitta vom Antichrist:

«Er wird geboren von einer verfluchten Jungfrau und einem verfluchten Manne, aus deren beider Samen der Teufel seinen Körper bilden wird[89].»

Aber auch die eigenartige Schilderung des Armilos in den verschiedenen Midrašim hat eine Parallele in der von Tischendorf herausgegebenen *Esra-Apokalypse:*

[89] Auch von Simon Magus, der in urchristlichen Kreisen als Verkörperung des Antichrist galt, heißt es, seine Mutter habe ihn als Jungfrau empfangen. In späterer Zeit wurde vom Zauberer Merlin berichtet, er stamme aus der Verbindung eines bösen Dämons mit einem Mädchen. Nach W. Staerk ist die «Zusammenstellung von Merlin und Simon Magus nicht zufällig, denn Merlin wird als ein neuer Simon Magus geschildert». Beide sind

«Die Gestalt seines Antlitzes ist die eines Wilden. Sein rechtes Auge ist wie ein Stern, der zu früh aufgeht, das andere Auge ist starr, sein Mund ist eine Elle groß, seine Zähne eine Spanne, die Finger sind wie Bohrer, die Spuren seiner Füße betragen zwei Spannen und auf seiner Stirn trägt er die Aufschrift: Antichrist.»

Wenn die Annahme, daß Adam *vor* seinem Sündenfalle entweder den Prototyp des kommenden Erlösers bilde oder mit ihm identisch sei, richtig ist, dann wird die Vermutung nahegelegt, daß zwischen Adam *nach* dem Sündenfall und dem Antichrist Beziehungen nachweisbar sind. Tatsächlich sind in vereinzelten Midrašim solche Verbindungslinien aufzuzeigen. Auf die verschiedenen Parallelen zwischen Adam, Messias und Antichrist hat namentlich B. MURMELSTEIN hingewiesen[90].

So entspricht der Entstehung des Armilos aus einem jungfräulichen Steine die in verschiedenen Midrašim erwähnte Erschaffung Adams aus jungfräulicher Erde, welche aus den vier Gegenden der Welt von JHWH zusammengetragen wurde[91]. Das diesen Erzählungen zugrunde liegende Mythologem ist die Geburt des Helden aus einer Jungfrau, wobei sowohl die unbelebte Erde wie der Stein ein Stück unberührte Natur darstellen. Wie einst JHWH dem Lehmkloß, aus welchem Adam erschaffen wurde, eine lebendige Seele einhauchte, so hat nach aggadischen Erzählungen JHWH zugleich mit der Schöpfung der Welt auch den jungfräulichen Stein geschaffen. Während Adam durch den Atem Gottes, also durch göttliches Pneuma belebt wird, so wird die steinerne Jungfrau durch den chthonischen Satan zum Leben erweckt, der mit ihr den Armilos zeugt.

Das Motiv der Entstehung des Urmenschen aus jungfräulicher Erde wird namentlich in der patristischen Literatur erwähnt:

---

nämlich Inkarnationen des Antichrist. (W. STAERK: «Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen», Soter, Vol. II, p. 510f.)

[90] B. MURMELSTEIN: «Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre» in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Wien 1928, Vol. XXXV, p. 248f.

[91] *Pirqe R. Eliezer* 11.

«Die Erde war noch jungfräulich, d. h. noch nicht durch Bearbeitung gezähmt, noch nicht für eine Aussaat vorbereitet, als Gott aus ihr, wie berichtet wird, den Menschen erschuf. Was vom ersten Adam gesagt wird, gilt auch für den zweiten oder den letzten Adam (wie dies der Apostel gesagt hat), der ebenso aus Erde, d. h. aus Fleisch, welches noch nicht durch eine Geburt entsiegelt war, als ein lebenspendender Geist erzeugt wurde[92].»

In verschiedenen mittelalterlichen kabbalistischen Texten, welche magische Praktiken zur Herstellung eines sogenannten Golem enthalten, wird hierzu ebenfalls «jungfräuliche Erde» vorgeschrieben[93].

Die Doppelköpfigkeit

Ein weiteres gemeinsames Motiv sowohl von Adam und Armilos als auch von Urmensch und Widersacher ist die Doppelköpfigkeit[94]. In verschiedenen Midrašim wird erzählt, daß Armilos zwei «Scheitel» besessen habe[95]. Das für «Scheitel» verwendete hebräische Wort qadqod bedeutet zunächst den Haarscheitel, wird aber meistens im übertragenen Sinne verwendet, so in der Bezeichnung «vom Scheitel bis zur Sohle[96]», wo es wie im Deutschen die Bedeutung von Kopf hat. Ebenso wird es im Hebräischen synonym mit dem Worte roš = Kopf verwendet[97]. Da die Lesart «zwei Scheitel» keinen verständlichen Sinn ergibt, dürfte daher die auch von B. MURMELSTEIN gegebene Übersetzung «zwei Köpfe» richtig sein[98].

---

[92] TERTULLIAN: «De carne Christi», mit Bezug auf I. Kor. 15, 45 und Römer 5, 12ff.

[93] G. SCHOLEM: «Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1953, Vol. XXII, p. 267.

[94] B. MURMELSTEIN: *l.c.*, p. 77, Anm. 1.

[95] *Tefillat R. Šimʿon ben Joḥai. ʾOtot di-mašiaḥ.*

[96] Deut. 28, 35; II. Sam. 14, 25 u. a. a. O.

[97] W. GESENIUS und F. BUHL: «Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament», Leipzig 1910, p. 696.
J. GRASOWSKY: Milon šimuši le-safa ha-ivrith», Tel Aviv 1938, s. v. qadqod.

[98] Auch I. LEVI übersetzt hier «deux crânes».

Das Motiv der Doppelköpfigkeit findet sich auch beim Antichrist. Nach einer von A. JELLINEK erwähnten Legende soll der Geisterfürst Asmodai mit den Antipoden einen Nachkommen Kains, der als der feindliche Bruder Abels selbst als Typus des Widersachers gilt, einen Antichrist mit zwei Köpfen und vier Augen erzeugt haben[99]. Verwandt mit dem Motiv der Doppelköpfigkeit ist die Vorstellung von den zwei Gesichtern des Gog und Magog: «Sie (Gog und Magog) werden sich dem (bösen) König anschließen und mit ihm ziehen, ihr Kennzeichen wird sein, daß sie vier Augen haben werden, zwei vorne und zwei rückwärts, daran wird man sie erkennen[100].» Auch SIMON MAGUS, der in der christlichen Überlieferung deutlich Züge des Antichrist erhalten hat, soll zwei Gesichter gehabt haben: «Mein Gesicht verändere ich, damit man mich nicht erkenne. Ich kann aber auch zeigen, daß ich zwei Gesichter habe[101].»

Das Motiv der Doppelköpfigkeit bzw. Zweigesichtigkeit des Urmenschen ist sowohl dem Talmud als dem aggadischen Schrifttum bekannt. So heißt es, unter Bezugnahme auf die Erschaffung des Menschen in Genesis 1, 27: «Als Gott Adam schuf, machte er ihn mannweiblich. Er schuf ihn mit zwei Gesichtern, dann sägte er ihn entzwei[102].» Das alte aggadische Motiv vom zweiköpfigen Urmenschen ist später ins kabbalistische Schrifttum rezipiert und mystisch gedeutet worden.

Die Zweiköpfigkeit ist in einigen Mythen und Märchen bekannt, so z. B. im südamerikanischen Märchen vom Königsgeier. Bekannt ist namentlich auch der doppelköpfige Gott Janus. Die Bedeutung des Motivs ist nicht klar. Möglicherweise kommt darin zum Ausdruck, daß dem doppelköpfigen Helden bzw. seinem Gegenspieler eine Art Grenzcharakter zukommt, indem sowohl der Urmensch wie sein Widersacher an der Schwelle zweier Weltzeitalter stehen und beiden Äonen angehören. Es mag auch sein, daß die Doppelköpfigkeit eine gewisse Ambivalenz des Charakters spiegelt.

---

[99] B. MURMELSTEIN: *l.c.*, p. 77, Anm. 1 f.
[100] B. MURMELSTEIN: *l.c.*
[101] B. MURMELSTEIN: *l.c.*
[102] Babyl. Talmud: Berakot 61 a; ʿErubin 18 u. a. a. O. sowie *Midraš berešit rabba* 8, 1.

Die lebende Statue

Neben dem erwähnten Mythenmotiv der Geburt aus dem Stein enthält die Armiloserzählung auch das Märchenmotiv von der lebenden Statue. Vorstellungen von lebenden Statuen durchziehen das ganze antike Schrifttum und haben sich in literarischer Form bis in die neueste Zeit hinein lebendig erhalten[103]. So berichten Erzählungen aus Griechenland, daß *Daedalus* Statuen schuf, welche sowohl sprechen als auch sich bewegen konnten. Das klassische Beispiel ist das *Pygmalionmotiv* in Ovids Metamorphosen, nach welchem eine aus Elfenbein geschnitzte Statue durch die Liebe des Künstlers am Fest der Venus zum Leben erweckt wird und sich mit dem Künstler vermählt. Ähnliche Erzählungen berichten Arnobius und Clemens Alexandrinus. Sueton erzählt einen Traum eines römischen Kaisers, dem die Göttin Fortuna erschien und ihm verkündete, sie stehe vor seiner Haustüre und begehre Einlaß. Falls er sie nicht aufnehme, werde sie die Beute vorüberziehender Menschen. Beim Aufwachen habe der Kaiser tatsächlich das Standbild vor seiner Türe gefunden. In den meisten Fällen haben solche lebenden Statuen einen nefasten Charakter. Plutarch erzählt, daß eine Statue der Athene in Pellene besonders unheilbringend gewesen sei. Nach Dio Chrysostomus soll sich eine weibliche Statue von ihrem Sockel herabgestürzt und den Theagenes von Thasos, der sie beleidigt hatte, erschlagen haben. Auch Aristoteles erzählt, wie eine Statue einen Mörder umbrachte, und Lukian, wie sie einen betrügerischen Verwalter tötete.

Das Motiv findet sich häufig auch in gewissen christlichen apokryphen Schriften. So wird in den *Akten des Andreas und Matthias* erzählt, Jesus habe in einem Tempel zwei steinerne Sphinxe zum Leben erweckt, welche nachher herumgingen, sprachen und predigten. Im Mittelalter ist besonders die Erzählung des Wilhelm von Malmesbury in den *Gesta Regum Anglorum* aus dem Jahre 1019 bekannt, nach welcher

[103] K. Mueller: «Die Golemsage und die Sage von den lebenden Statuen» in «Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde», Breslau 1918, Vol. XX, p. 1 ff., wo das gesamte Material gesammelt ist.

ein Bräutigam am Tage seiner Verlobung einer Venusstatue seinen Verlobungsring an den Finger steckte. Die Statue soll daraufhin den Finger gekrümmt haben, so daß er den Ring nicht mehr entfernen konnte. In der Hochzeitsnacht legte sich das Standbild zwischen die Ehegatten. In den christlich überarbeiteten Legenden des Mittelalters sind es dann die Marienstatuen, welche durch Gebete zum Leben erweckt werden und dem Hilfesuchenden zur Seite stehen. In den späteren Golemerzählungen hat sich das Motiv der lebenden Statue bis in die Neuzeit hinein erhalten[104].

3. Der endzeitliche Krieg

Der Tod des Messias ben Josef

Wir wollen uns nunmehr wieder dem Midraštexte zuwenden. Es ist auffallend, wie spärlich die Berichte über den Verlauf des endzeitlichen Krieges des Messias ben Josef und seinen Untergang sind. Im *Midraš leqaḥ ṭob* heißt es:

> «Nach alledem hören Gog und Magog davon und ziehen gegen ihn hinauf, denn es heißt (Ps. 2, 2): ‚Könige der Erde stehen auf und Fürsten ratschlagen miteinander wider den Herrn und seinen Gesalbten.' Er (Gog) aber dringt (in die Stadt) ein und tötet ihn (den Messias ben Josef) in den Straßen Jerusalems, denn es heißt (Dan. 12, 1): ‚Und es wird eine Zeit der Bedrängnis sein, wie noch keine gewesen ist.' Israel sieht dies und spricht: ‚Der Messias ist umgekommen und kein anderer Messias wird wiederkommen.'[105]»

In den *Pirqe mašiaḥ* heißt es:

> «In dieser Stunde werden Schwerter gezogen, Bogen gespannt und Pfeile abgeschossen und man bringt die Durchbohrten vom Tore

[104] G. Scholem: *l.c.*

[105] *Midraš leqaḥ ṭob* (Pesiqta zutarta) in A. Jellinek III, p. 142.

Ephraims bis zum Ecktore. Nehemia (der Messias ben Josef) wird mit ihnen zugleich erschlagen und diejenigen, welche entkommen, fliehen in die Wüste Moab[106].»

Im *Buche Zerubabel* wird berichtet:

«Ganz Israel wird den Neḥemia ben Hošiel (d. h. den Messias ben Josef) beklagen, der erschlagen wurde und dessen Leichnam vor den Toren Jerusalems liegt. Die wilden Tiere und die Vögel werden ihn aber nicht berühren[107].»

Nach dem gewaltsamen Tode des Messias ben Josef gerät das Volk in tiefste Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit. In den meisten Midrašim folgt nun:

Die Flucht in die Wüste

Der *Midraš leqaḥ ṭob* berichtet darüber:

«Israel aber flieht und rettet sich, denn es heißt (Sech. 14, 5): Da werdet ihr fliehen, wie ihr geflohen seid vor dem Erdbeben. Ebenso (Sech. 14, 12): Dies aber wird der Schlag sein. Nachher aber wandert Israel in die Wüste der Sümpfe und lebt dort von Salzpflanzen und Ginsterwurzeln 45 Tage lang, denn es heißt (Hiob 30, 4): Sie pflückten ab die Melde vom Gesträuch und ihre Speise ist die Ginsterwurzel[108].»

Die *Wüste* stellt ein Stück unbebaute, primitive Natur dar. Daher ist sie der größte Gegensatz zum fruchtbaren Kulturlande. Für den Juden ist sie der Ort seines Ursprungs und Herkommens. Als ein Volk noma-

---

[106] *Pirqe mašiaḥ* in A. Jellinek III, p. 71.
[107] *Sefer Zerubabel* in A. Jellinek II, p. 56, bzw. I. Levi, p. 137.
[108] *Midraš leqaḥ ṭob: l.c.*

disierender Beduinenstämme ist Israel in Kanaan eingedrungen, das dem Wüstenvolke als das ersehnte fruchtbare Land, in welchem «Milch und Honig fließt», erschien. Später, in der Zeit der Seßhaftigkeit, wird die Wüste zum Ort grenzenloser Einsamkeit, Weite und Unbestimmtheit, der von bösen Geistern bewohnt ist. Hier hausen der Wüstendämon 'Aza'zel, die bocksgestaltigen Se'irim und die kindermordende Lilith. Daher heißt die Wüste im Hebräischen midbar, d. h. die Redende, weil sie bevölkert ist von unheimlichen Gestalten, von denen die Menschen angesprochen werden. Nach Jeremia ist die Wüste «das Land der Öde und der Schluchten, das Land der Dürre und des Dunkels, da keiner wandert und keiner seinen Wohnsitz aufschlägt[109]». Obwohl die Wüste in der Umgebung Jerusalems mehr den Charakter der Steppe aufweist, wird sie doch dem fruchtbaren Lande Kanaan gegenüber als «Land der Dürre und der Verwüstung» empfunden[110]. Hier dominiert mehr der dunkle, unheimliche Aspekt der Wüste. Andererseits ist die Wüste der Ort des mystischen Erlebnisses und der Begegnung mit JHWH. In der Wüste hatte Mose sein entscheidendes Gotteserlebnis am brennenden Dornbusch und Elia seine Gottesvision. Die Wüste ist der Aufenthaltsort der Mönchsorden der Essäer und der Chirbet-Qumran-Sekte, die hier ihre Siedlungen errichteten.

Der positive Aspekt der Wüste tritt besonders bei den Propheten hervor. Für sie bedeutete die Zeit des Wüstenaufenthaltes Israels jene glückliche Urzeit, in welcher das Volk durch seinen Bund JHWH ganz angehörte. So sagt Hosea vom Volk Israel, das ihm personifiziert als Frau erscheint: «Darum will ich sie locken und in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden[111].» Jeremia sagt von der Wüstenwanderung: «So spricht der Herr, ich gedenke dir's, wie du mir hold warst in deiner Jugend, wie du mich liebtest in deiner Brautzeit, wie du mir folgtest in der Wüste, im saatlosen Lande[112].» Wie einst in der Urzeit JHWH in der Wüste Israel erschien, so wird dereinst in der Endzeit Israel wieder in

---

[109] Jerem. 2, 6.
[110] Joel 2, 20.
[111] Hosea 2, 14.
[112] Jerem. 2, 2.

die Wüste geführt, wo ihm entweder JHWH oder der Messias erscheinen werden.

Es gibt einige aggadische Erzählungen, in welchen der Messias nicht aus der Wüste, sondern aus der Stadt Rom[113] kommt, wo er sich bis zu seiner Berufung aufhält. So heißt es in einer talmudischen Erzählung:

«R. Josua ben Levi fand eines Tages den Propheten Elia am Eingang der Höhle des R. Šim'on ben Joḥai stehen. Er fragte den Propheten: ‚Wann wird der Messias kommen?' Elia antwortete ihm: ‚Gehe hin, und frage ihn selbst.' Da fragte R. Josua ben Levi: ‚Wo ist er denn?' Elia antwortete: ‚An den Toren Roms.'[114]»

Eine ähnliche Version enthält der *Targum Jerušalmi:*

«In der vierten Nacht, wenn das Weltende herannaht, damit sie erlöst werde, werden die Fesseln der Bosheit gelöst und die eisernen Joche zerbrechen. Mose wird aus der Wüste und der König Messias aus Rom erscheinen[115].»

Sowohl die *Wüste* als *Rom* stellen in diesem Zusammenhang Symbole für das Unbewußte dar. Beim Symbol der Wüste dominiert mehr der primitive, naturhafte und positive Aspekt. Rom dagegen steht mehr für den dunkeln, negativen Aspekt des Unbewußten. Es hat hier dieselbe Bedeutung wie Babylon in der *Johannes-Apokalypse:*

«Komm, ich will dir das Gericht zeigen über die große Buhlerin, die an den großen Wassern wohnt, und mit welcher die Könige der Erde Unzucht getrieben haben. Vom Wein ihrer Unzucht sind die Bewohner der Erde trunken geworden. Und er entrückte mich im Geiste in die Wüste. Und ich sah ein Weib auf einem scharlachroten Tier sitzen, das voll gotteslästerlicher Namen war, bekleidet mit

---

[113] Vgl. *Pirqe R. Eliezer* 30.
[114] Babyl. Talmud: Sanhedrin 98a.
[115] *Targum Jeruš.* I zu Exod. 12, 42.

Purpur und Scharlach und war bedeckt mit Gold, Edelsteinen und Perlen. Es hatte einen goldenen Becher in der Hand, voll von Greueln und dem Schmutz ihrer Unzucht, und an ihrer Stirn stand ein geheimnisvoller Name: Das große Babylon, die Mutter der Buhlerinnen und der Greuel auf der Erde[116].»

Die «Könige der Erde» entsprechen den Belialssöhnen des Midraš, welche mit der steinernen Dirne in Rom Umgang haben. Purpur und Scharlach, Symbole der Macht, des Reichtums und der Weltherrschaft, erinnern durch die rote Farbe an die roten Augen des Armilos. Dem geheimnisvollen Namen des Weibes entspricht der ebenso schillernd-unbestimmte Name Armilos, der nur Eingeweihten verständlich ist. Vom Tiere, auf welchem die Dirne reitet, heißt es:

«Ich will dir kundtun das Geheimnis dieses Weibes und des Tieres mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern, von denen das Weib getragen wird. Das Tier, das du gesehen hast, ist schon früher dagewesen und ist jetzt nicht mehr ... Die sieben Köpfe aber bedeuten sieben Berge, auf denen das Weib sitzt[117].»

Die sieben Berge der Apokalypse weisen auf die sieben Hügel Roms hin, welches zur Zeit der Abfassung der Apokalypse – nach IRENAEUS in der Zeit des Domitian – als das eigentliche Symbol des Götzendienstes und der Ausschweifung galt. In den aggadischen Schriften ist an Stelle von Babylon Rom getreten.

Die Vernichtung des Widersachers

Den in die Wüste Entflohenen setzt Armilos nach. Hier aber erreicht ihn sein Schicksal, und Israel wird auf wunderbare Weise gerettet. Bei der Schilderung des endzeitlichen Kampfes zeigen die Midra-

[116] Apok. Joh.: 17, 1ff.
[117] Apok. Joh.: 17, 7ff.

šim etwas abweichende Darstellungen. Im *Midraš leqaḥ ṭob* wird über die Vernichtung des Armilos nichts gesagt. Nach dem *Buche Zerubabel* wird der erschlagene Messias ben Josef von Elia und dem Messias ben David, nach anderen aggadischen Erzählungen vom Messias ben David allein wieder zum Leben erweckt. Aber dieses Motiv findet sich nur in wenigen Midrašim. Die Aufgabe des Messias ben Josef ist erfüllt. Über seine Wirksamkeit wird auch in jenen Midrašim, welche von einer Wiederauferstehung berichten, nichts gesagt. An seine Stelle tritt nunmehr der Messias ben David, der den Armilos besiegt und das begonnene Erlösungswerk zu Ende führt.

Der Nachfolger des Messias ben Josef, der Messias ben David, ist weder ein irdischer Held noch ein Heerführer. Er erscheint hier viel eher als eine spirituelle Figur, der den Armilos nicht mit Waffen, sondern, wie es heißt, «mit dem Hauche seines Mundes» vernichtet. Hier zeigt sich wiederum ein typisches mythologisches Motiv: der Hauch oder Atem ist im allgemeinen das lebenschaffende oder zeugende Prinzip. Diese Vorstellung ist besonders in Ägypten bekannt. Der Gott Amun «repräsentiert die Luft oder den Wind, das kosmische Element, durch das Bewegung und Leben in das tote Chaos kommen konnte[118]». Was vom Gotte gilt, trifft auch für den sakralen Gottkönig Ägyptens zu, dessen Atem als «Hauch des Lebens» bezeichnet wird[119]. Auch im akkadischen Kulturgebiet treffen wir auf verwandte Vorstellungen, wo Marduk als «Gott des freundlichen Hauches» bezeichnet wird. Die belebende Kraft des göttlichen Atems findet sich nicht nur im biblischen Schöpfungsbericht Gen. 2, 7, sondern auch bei Ezechiel 37, 5 und im Psalm 104, 30, worauf bereits J. Knudtzon hingewiesen hat.

In unseren Texten tritt uns nicht der belebende und lebenserhaltende Aspekt des göttlichen Hauches entgegen, sondern im Gegenteil seine vernichtende, zerstörende Seite. Diese Seite finden wir auch in der *Esra-Apokalypse:*

---

[118] K. Sethe: «Amun und die acht Urgötter von Hermopolis» in «Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften», Berlin 1929, p. 122ff.

[119] W. Staerk: «Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen» (Soter, Vol. II), p. 314f.

«Darnach schaute ich, siehe alle, die sich gegen ihn (den Messias) zum Kriege versammelt hatten, gerieten in große Furcht, wagten aber doch den Kampf. Als er aber den Ansturm des Heeres, das auf ihn loskam, sah, da erhob er keine Hand, noch führte er ein Schwert oder eine andere Waffe, sondern ich sah nur, wie er von seinem Munde etwas wie einen feurigen Strom ausließ, von seinen Lippen einen flammenden Hauch und von seiner Zunge ließ er hervorgehen stürmende Funken; alle diese aber vermischten sich ineinander: der feurige Strom, der flammende Hauch und der gewaltige Sturm. Das fiel über das anstürmende Heer, das zum Kampfe bereit war, und entzündete sie alle, so daß im selben Augenblick von dem unzählbaren Heer nichts mehr zu sehen war, außer dem Staub der Asche und dem Dunste des Rauchs[120].»

Den Abschluß des apokalyptischen Dramas bildet die Rettung der Gläubigen und der Aufstieg aus der Wüste nach dem Heiligtum Jerusalems:

«Darauf wird der Heilige, gelobt sei er, die zerstreuten Israeliten von überall her sammeln, denn es heißt (Sech. 10, 8): ‚Ich will sie lokken und sammeln, denn ich habe sie losgekauft. Sie sollen so zahlreich sein, wie sie einst waren.' Und in Jerusalem werden 72 Perlen aufgehängt, die von einem bis zum anderen Ende der Welt erstrahlen. Die Völker werden in diesem Lichte wandern, denn es heißt (Jes. 60, 3): ‚Und Völker strömen zu deinem Licht und Könige zu dem Glanz, der über dir aufstrahlt.'[121]»

Mit dem siegreichen Abschluß des messianischen Krieges und der Vernichtung des Widersachers hat die eigentliche messianische Zeit ihr Ende gefunden. Nun erst führt der Messias ben David das neue Weltzeitalter herbei. Es erfolgt das allgemeine Weltgericht, die Auferstehung der Toten und ein universaler Völkerfriede, d. h. eine Wie-

[120] *IV. Esra* 13, 8ff.
[121] *Midraš vajioša* in A. Jellinek I, p. 56.

derherstellung des urzeitlichen paradiesischen Zustandes. Dann erfolgt, wie in der *Johannes-Apokalypse*, die Erscheinung des himmlischen Jerusalem, welches JHWH an Stelle der irdischen Stadt herabschickt. So beginnt der neue Aion mit der großartigen visionären Schau des präexistenten Urbildes, d. h. eines vereinigenden Symbols der Ganzheit.

VI. DER STERBENDE MESSIAS IN DER SPÄTEREN LITERATUR

Wie sehr die Gestalt des Messias ben Josef die jüdischen Exegeten und Talmudkommentatoren des Mittelalters und der nachfolgenden Jahrhunderte beschäftigte, zeigt die Literatur jener Zeit, welche messianische und eschatologische Fragen behandelt. Zwar werden im allgemeinen dem traditionell geprägten Bilde des Messias ben Josef keine wesentlichen neuen Züge hinzugefügt. Die meisten Autoren begnügen sich damit, auf ältere Quellen hinzuweisen, deren Deutungen zu übernehmen und gelegentlich die Exegesen weiterzuführen. Trotzdem ist die Gestalt des sterbenden Messias ben Josef durch alle Jahrhunderte hindurch lebendig geblieben und hat sowohl die Phantasie als die Spekulationen zahlreicher Schriftsteller angeregt, von denen wir folgende erwähnen:

1) Saadia Gaon (882–942)
erwähnt in seinem Werke über Glauben und Wissen sowohl den Messias ben Josef als auch die Armilos-Legende, welch letztere ihm von den «qadmonim», d. h. den früheren Generationen, überliefert worden sei[1].

[1] Saadia Gaon: «The Book of Beliefs and Opinions.» Translated from the Arabic and Hebrew by S. Rosenblatt. Yale Judaica Series, New Haven 1948, p. 311 ff.

2) Raschi (1040–1105):
In seinem Kommentar zu den Propheten bezieht Raschi das Gleichnis des vom Regen in die Traufe Flüchtenden auf die Heiden, indem derjenige, «welcher dem Schwert des Messias ben Josef entkommt, dem Schwert des Messias ben David verfällt, und derjenige, welcher dem Schwert des Messias ben David entrinnt, im Kriege Gogs gefangen wird[2].»

3) Abraham ibn Esra (1092–1167):
In seinem Kommentar zu den Psalmen bezieht Ibn Esra das Gebet des Psalms 80, 18 entweder kollektiv auf das Volk Israel oder auf den Messias ben Josef. Letztere Deutung ergibt sich offenbar deswegen, weil in der Einleitung des Psalms Josef erwähnt wird[3].

4) Isaak Aboab (um 1300)
erwähnt in seinem moraltheologischen Werke ebenfalls den Vorläufer des Messias ben David, der im endzeitlichen Kriege fallen werde[4].

5) Isaak Abravanel (1437–1508):
Im dritten Teil seiner großen Messiastrilogie (Migdol ješu'ot) bezieht der Autor, in Übereinstimmung mit dem Talmud, Sech. 12, 8ff., auf den Messias ben Josef, der im endzeitlichen Kriege von den Feinden Israels getötet werde[5].

6) Jesaja Hurwitz (1555–1625)
gibt in seinem großen kabbalistischen Kompendium «Die beiden Tafeln des Bundes» eine höchst eigenartige und psychologisch interessante Auffassung über den Tod des Messias ben Josef: «Er wird sein Leben hingeben und sein Blut wird das Volk mit Jhwh versöh-

---

[2] Raschi: in Bibl. rabbin. ad Jes. 24, 18, Berlin 1928.
[3] Abraham ibn Esra: in Bibl. rabbin. ad Ps. 80,18, Berlin 1928.
[4] Isaak Aboab: *Menorat ha-ma'or*, ed. Krotoschin 1848, p. 286.
[5] Isaak Abravanel: *Mašmi'a ješu'a*, ed. Amsterdam 1644.

nen.» A. WUENSCHE hat bereits auf die Stelle aufmerksam gemacht. Dies ist die einzige mir bekannte Stelle, in welcher von einem stellvertretenden Opfertod des Messias ben Josef gesprochen wird[6].

7) ʾABQAT ROKEL

ist eine dem R. MAKIR zugeschriebene Kompilation verschiedener apokalyptischer und eschatologischer Fragmente. Auch hier wird der messianische Krieg in ähnlicher Weise beschrieben wie in der älteren Midrašliteratur. PSEUDO-MAKIR erwähnt auch die Geburt des Armilos aus einem Stein in Rom und sein Auftreten als falscher Messias[7].

8) SOHAR:

Verschiedene Stellen dieses um 1300 höchstwahrscheinlich von MOSE DE LEON verfaßten Hauptwerkes der Kabbala, so namentlich I 25b, beziehen sich auf den Messias ben Josef. Unter Bezugnahme auf Gen. 2, 5, welche Stelle mit der messianischen Verheißung in Gen. 49, 10 in Verbindung gebracht wird, gibt der SOHAR, seiner Tendenz zur mystischen Umdeutung folgend, eine ausgesprochen symbolische Interpretation. Nach der erwähnten SOHAR-Stelle waren die beiden Messiasse bei der Weltschöpfung noch nicht vorhanden, weil die Voraussetzung für ihr Erscheinen fehlte, nämlich der Dienst Mose an der ŠEKINA bzw. Adams an der Erde noch nicht vollzogen war. An einigen SOHAR-Stellen wird der Messias ben Josef mit der neunten Sefira, Jesod, des kabbalistischen Sefirotbaumes identifiziert[8].

---

[6] JESAJA HURWITZ: *Šene luḥot ha-berit*, ed. Fürth 1724, 299b.
[7] ʾABQAT ROKEL: div. Ed.
[8] SOHAR: ed. Jerusalem 1945.

VII. DEUTUNGEN

Ich habe bereits zu Beginn dieser Arbeit darauf hingewiesen, daß es nicht meine Aufgabe ist, eine umfassende religionshistorische oder psychologische Darstellung und Deutung des ungemein vielschichtigen Erlöser-Mythos und seiner verschiedenen Aspekte im jüdischen Schrifttum zu vermitteln. Ich beschränke mich auf die Gestalt des sterbenden Messias, wie er uns in Talmud und Aggada und späteren apokalyptischen Schriften entgegentritt.

Ebensowenig ist es das Anliegen dieser Arbeit, zu den zahlreichen mehr oder weniger befriedigenden Erklärungen, seien sie zeitgeschichtlicher oder exegetischer Art, noch eine weitere hinzuzufügen. Dadurch, daß die verschiedenen Autoren, welche sich um dieses Problem bemühten, stets von bestimmten Voraussetzungen ausgehen, die dem spezifischen Charakter des Problems nicht immer adäquat sind, wundert man sich allerdings nicht, daß so zahlreiche Deutungen existieren, die sich gegenseitig ausschließen. Mein Versuch geht dahin, das Problem weniger vom historischen als vom psychologischen Hintergrunde her zu beleuchten. Dies bedeutet natürlich keineswegs, daß die bisherigen historischen oder exegetischen Untersuchungen bedeutungslos und überflüssig wären. Nur vermögen sie meines Erachtens nicht sämtliche Aspekte des Problems zu erklären, da sie wesentliche Momente, nämlich die archetypischen Zusammenhänge, überhaupt außer acht lassen.

Es gibt eine Reihe von Autoren, welche der Ansicht sind, die Figur des Messias ben Josef sei ausschließlich aus zeitgeschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen. Andere wiederum sind der Auffassung, daß es sich vielmehr um eine «Erfindung» oder eine Abstraktion des rabbinischen Intellektes handle, welche auf Grund exegetischer Deutungen und Umdeutungen alttestamentlicher Bibelstellen gewonnen wurde.

Dem Religionspsychologen fällt zunächst die Tatsache auf, daß beinahe alle Aussagen über den Messias sowie seine Begleitpersonen ausgesprochen mythologischer Art sind. Mythologische Aussagen über eine Figur weisen aber stets auf deren überpersönlichen, kollektiven, archaischen und damit archetypischen Charakter hin, so daß man den Mythos geradezu als die adäquate, bildhafte Ausdrucksform des Archetypus bezeichnen kann.

Der Vollständigkeit wegen werde ich zunächst in Kürze die wichtigsten Hypothesen über den Messias ben Josef behandeln. Die meisten der älteren Ansichten hat bereits J. KLAUSNER[1] kritisch untersucht und teilweise widerlegt. Mit den Theorien von J. KLAUSNER und L. GINZBERG hat sich V. APTOWITZER[2] auseinandergesetzt und ihnen seine eigene Deutung gegenübergestellt. Neuere Auffassungen, so namentlich diejenigen von APTOWITZER, G. H. DIX, CH. C. TORREY und A. SPIRO, sind meines Wissens bis jetzt noch nicht kritisch behandelt worden.

Sozusagen alle Autoren, welche das Problem des sterbenden Messias aufgegriffen haben, gingen von folgenden Fragen aus:

1) In welcher Zeit entstand die Gestalt des Messias ben Josef?
2) Wie läßt sich die Bezeichnung ben Josef oder ben Ephraim erklären?
3) Wie ist der Tod des Messias ben Josef zu verstehen?

---

[1] J. KLAUSNER: «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten», Berlin 1904 – «Ha-raʿjon ha-mešiḥi be-Jisrael», Jerusalem 1927. – «Historia šel ha-bajit ha-šeni», Jerusalem 1951, Vol. I.

[2] V. APTOWITZER: «Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum», Wien 1927.

Auf diese Fragen werden wir nur kurz eingehen, da sie mehr den Religionshistoriker angehen. Was uns hingegen mehr interessiert, sind die Fragen:

1) Wie läßt sich psychologisch das Auftreten einer zweiten messianischen Figur erklären?
2) Welches war die innere Situation, welche zu einer Verdoppelung des zunächst einheitlichen Messiasbildes führte?

Die verschiedenen Deutungen lassen sich in der Hauptsache in zwei Gruppen einteilen, wozu als eigene Auffassung die Gegensatzhypothese von KLAUSNER hinzukommt.

a) *Exegetische Erklärungen*

Die meisten Vertreter der exegetischen Richtung versuchen vor allem zu beweisen, daß die Vorstellung vom sterbenden Messias bereits im alttestamentlichen Schrifttum existiere. Da aber innerhalb des Alten Testaments weder der Messias ben Josef noch sonst ein sterbender Messias erwähnt wird, glauben diese Autoren, daß sich auf Grund späterer exegetischer und homiletischer Schriften die Existenz dieser Idee im Alten Testament nachweisen lasse. Daher steht bei diesen Autoren das Problem der zeitlichen Entstehung dieser Vorstellung im Vordergrund, sowie die ihnen meist unbewußte Absicht, die vorchristliche Existenz des Bildes vom sterbenden Messias beweisen zu können. Andere wieder bemühen sich um den Nachweis, daß die Idee des sterbenden Messias nichts sei als eine durch spekulative Intuition oder durch diskursives Denken gewonnene «künstliche Erfindung» rabbinischer Schriftgelehrter und aggadischer Erzähler. Infolgedessen handle es sich hier lediglich um ein «Phantasieprodukt» oder eine intellektuelle Konstruktion der Gelehrten jener Zeit.

Die Deutung des Nicolaus de Lyra

Bereits im 14. Jahrhundert hat dieser franziskanische Gelehrte eine christologische Erklärung gegeben. Nach seiner Auffassung stellen nämlich alle Textstellen, welche von einem Leiden oder vom Tode des Messias sprechen, Hinweise auf das Leiden und den Opfertod Christi dar, während jene Textstellen, welche einen siegreichen Messias erwähnen, den triumphierenden Christus meinen. Die beiden Messiasgestalten sind daher nichts anderes als zwei Aspekte der christlichen Erlöserfigur, deren Erscheinen das alttestamentliche Schrifttum vorausgesagt habe, nämlich den «Leidensmessias» und den «triumphierenden Messias». Daher schreibt LYRANUS:

> «pp (propter) sc(r)ipturas quae loquut (loquuntur) de cristi huilitare (humilitate) et passione et pp (propter) illas quae loquut (loquuntur) de eius eminetia (eminentia) et praer (?) expectant du(o)s messias unu(s) dicit(ur) fili(us) ioseph et ille passurus et occidendus, aliumque filiu(m) dauid qui messiam filium resuscitabit et regnum israel restaurabit[3].»

NICOLAUS DE LYRAS Ansicht ist während Jahrhunderten von den meisten Religionshistorikern übernommen worden und in der christologischen Theologie gelegentlich noch heute vertreten. Aber schon vor 80 Jahren hat D. CASTELLI[4] in seinem Werke über den jüdischen Messiasglauben den Nachweis erbracht, daß sich diese Auffassung nicht halten läßt, da nämlich kein einziger Text, welcher von einem leidenden Messias spricht, sich auf den Messias ben Josef bezieht, während umgekehrt mit dem sterbenden Messias niemals der Messias ben David gemeint sei.

---

[3] NICOLAUS DE LYRA: «Quaestiones disputatae contra Hebraeos», Incun. o. O. und Z. (Zürich, Zentralbibliothek).

[4] D. CASTELLI: «Per ultimo finalmente in nessuno dei passi tradizionali si trova detto, che il Messia figlio del Giuseppe debba soffrire come espiatore dei peccati, et solo vi si dice che morrà in battaglia, ma doppo un regno che alcuni portano fino a quarant'anni.» («Il Messia secondo gli Ebrei», Florenz 1874, p. 228.)

Deutungen späterer Exegeten

Einige Religionshistoriker, so D. CASTELLI, sind, ausgehend von der Bezeichnung Messias ben Ephraim oder Menaše, der Meinung, daß der sterbende Messias zu den zehn Stämmen des Nordreiches in Beziehung stehe. Seine Aufgabe sei, die zehn Stämme, an deren völligen Untergang man nie glauben wollte, in der Endzeit wieder zurückzuführen und das vereinigte Königreich unter dem Zepter des Davidischen Messias vorzubereiten. Die Entstehung eines zweiten Messias ist nach CASTELLI so zu verstehen, daß man den verlorenen Stämmen des Nordreiches ebenfalls einen Messias zugestehen mußte, um ihnen jeden Grund zur politischen Eifersucht gegenüber den Südstämmen zu nehmen. Daher sei dieser zweite Messias quasi zur Beschwichtigung der Nordstämme «erfunden» und nachträglich in die apokalyptische Literatur aufgenommen worden. Aber schon G. H. DALMAN[5] hat auf das Gekünstelte dieser Erklärung hingewiesen. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Bezeichnung Messias ben Josef oder Ephraim irgendwie mit den Stämmen des Nordreiches zusammenhängt, wenn auch bis jetzt keine Anhaltspunkte dafür vorliegen, daß im Nordreiche jemals eine Tradition von einer solchen messianischen Gestalt lebendig war.

Noch deutlicher tritt die exegetische Auffassung bei J. DRUMMOND hervor. Nach ihm ist die Vorstellung vom sterbenden Messias als direkte Folge der exegetischen Deutung von Sech. 12, 10ff., entstanden. Das Auftauchen dieser Figur ist nach ihm aus der Diskrepanz zwischen der in Secharja geschilderten Gestalt vom «Durchbohrten» einerseits und der damaligen kollektiven Messiaserwartung andererseits zu verstehen[6]. Einen ähnlichen Standpunkt vertreten H. L. STRACK und P. BILLERBECK. Nach ihnen sahen sich die Rabbinen wegen der Unmöglichkeit, die prophetischen Verheißungen mit den damaligen messianischen Hoffnungen in Einklang zu bringen, gezwungen, «einen zwei-

[5] G. H. DALMAN: «Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend», Berlin 1888, p. 19f.

[6] J. DRUMMOND: «The Jewish Messiah, a critical History of the messianic Idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud», London 1877, p. 357.

ten Messias zu schaffen, um auf ihn zu deuten, was auf den Messias ben David nicht zutraf». Infolgedessen müsse die Gestalt des Messias ben Josef «lediglich als ein Gebilde jüdischer Schriftgelehrsamkeit» bezeichnet werden[7]. Diese Ansicht ist ein treffendes Beispiel für den intellektuellen Rationalismus gewisser Religionshistoriker.

Während DRUMMOND die Entstehung der Vorstellung vom sterbenden Messias allein aus Sech. 12, 10ff., abzuleiten versuchte, haben G. H. DALMAN[8] und teilweise E. SCHUERER[9] diese Stelle mit dem sogenannten Mosessegen kombiniert und Deut. 33, 17 zur Erklärung herangezogen. Die prophetische Verheißung an den Stamm Josef, welcher als der «erstgeborene Stier» die Völker niederwerfen werde, und die Weissagung vom «Durchbohrten» bei Secharja seien miteinander verknüpft worden und hätten zur Entstehung eines kämpfenden, schließlich aber unterliegenden Messias geführt. Diese Erklärung aber vermag schon deswegen nicht zu befriedigen, weil die von DALMAN angeführten Beweise aus einer viel späteren Zeit stammen – z. T. aus dem 6. Jahrhundert –, in welcher die Gestalt des Messias ben Josef längst allgemein bekannt war. Es ist wohl richtig, daß ältere Texte bisweilen sekundär messianisch gedeutet und auf den Messias ben Josef bezogen wurden, aber für das Verständnis der Entstehung dieser Figur kommen sie wohl kaum in Frage.

Eine ähnliche Auffassung wie DRUMMOND vertritt A. WUENSCHE: «Daß Secharja 12, 10 der Anlaß zur Fiktion des Messias ben Josef geworden ist, kann mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, zumal die jüdischen Schriftsteller ihn immer in Beziehung zu dieser Stelle bringen[10].» Der Tod des Messias ben Josef ist nach ihm als Opfertod zu verstehen, durch welchen die schuldbeladene Menschheit ebenso erlöst werde wie durch das Selbstopfer Christi. Denn «der

[7] H. L. STRACK und P. BILLERBECK: «Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch», München 1924/1928, Vol. II, p. 293f.

P. VOLZ: «Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter», Tübingen 1934, p. 229.

[8] G. H. DALMAN: *l.c.*, p. 19f.

[9] E. SCHUERER: «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi», Leipzig 1898, Vol. II, p. 451, Anm.

[10] A. WUENSCHE: «Jisure ha-mašiaḥ» oder «Die Leiden des Messias», Leipzig 1870, p. 110.

Messias ist durch die Übernahme der Leiden und Qualen Israels das Opferlamm, durch welches die levitischen Opfer ihren Abschluß und Zielpunkt erreicht haben». So hat der Messias «durch seine einmalige Selbstopferung eine Sühne gefunden, welche der göttlichen Gerechtigkeit für alle Zeiten Genugtuung getan» habe[11].

F. WEBER versucht, die Gestalt des sterbenden Messias aus Jesaja 53 und, in Übereinstimmung mit WUENSCHE, seinen Tod als stellvertretendes Sühneopfer zu erklären. Da aber die biblische Tradition weder ein Leiden noch einen Tod des Messias kennt, andererseits aber der leidende Gottesknecht ('ebed JHWH) Deuterojesajas – der nach WEBER mit dem Messias identisch ist – leiden und sterben muß, so entstand aus diesem Widerspruch eine gewisse «Verlegenheit». Und da dieses Leiden und Sterben unmöglich auf den König Messias ben David bezogen werden konnte, so «mußte ein Messias von geringerer Würde ihm vorausgehen, welcher durch seinen Tod den Weg zur Errichtung des Reiches der Herrlichkeit eröffnete. Das ist der Messias, der Sohn Josefs, auch Sohn Ephraims genannt[12].»

Man könnte über diese Interpretation, welche verschiedene völlig schiefe Gesichtspunkte enthält und teilweise von falschen Voraussetzungen ausgeht, hinwegsehen, wenn nicht in neuerer Zeit diese Argumente wieder aufgegriffen worden wären. So hat CH. C. TORREY behauptet, daß Jesaja 53 den eigentlichen Ausgangspunkt für die Lehre vom sterbenden Messias bilde[13]. Demgegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß dieses Kapitel im jüdischen Schrifttum erst etwa seit der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts messianisch verstanden wurde[14]. Auch in jenen späten Schriften, welche Jes. 53 auf den kommenden Messias beziehen, ist immer der Messias ben David, nie-

---

[11] A. WUENSCHE: *l.c.*, p. 87.

[12] F. WEBER: «System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud», Leipzig 1880, p. 346.

[13] CH. C. TORREY: «The Messiah, Son of Ephraim» in «Journal of Biblical Literature», Philadelphia 1947, Vol. LXVI, p. 256.

[14] Der erste mir bekannte literarisch bezeugte Hinweis findet sich im babylonischen Talmud (Sanhedrin 98b), nach welchem die Jünger R. Jehudas, des Redaktors der Mišna, Kapitel 53 Deuterojesajas auf den kommenden Messias bezogen. (Vgl. hierzu auch M. ZOBEL: «Gottes Gesalbter», Berlin 1938, p. 141.) KLAUSNER hat gegenüber WUENSCHE und

mals aber der Messias ben Josef gemeint. Dies ist auch durchaus verständlich, denn der ganze Charakter des leidenden Gottesknechtes in Jes. 53 ist vom Bilde des sterbenden Messias total verschieden: weder ist dieser ein Märtyrer, der um anderer willen Leiden, Qualen, ja sogar den Tod auf sich nimmt und dessen Tod zu Umkehr und Buße veranlaßt, noch passen andererseits die vom Messias ben Josef geschilderten Taten, wie z. B. der endzeitliche Krieg und die Sammlung der Zerstreuten oder gar der Heldentod, zum Bilde des leidenden Gottesknechtes[15].

Gegenüber der Auffassung WUENSCHES und WEBERS vom Sühnetod des Messias ben Josef ist zu bemerken, daß zwar dem rabbinischen Judentum der Gedanke eines stellvertretenden Leidens oder Opfertodes nicht fremd war. Aber weder im Talmud noch im Targum oder im aggadischen Schrifttum ist auch nur eine einzige Textstelle enthalten, welche eindeutig auf einen Opfertod des Messias hinweist.

Die neuesten exegetischen Deutungen

In einer neueren interessanten Arbeit hat G. H. DIX auf Grund einer sehr schwierigen und hinsichtlich ihrer Deutung sehr umstrittenen Bibelstelle den Nachweis erbringen wollen, daß der sogenannte Jakobssegen in Genesis 49, 10 der Ausgangspunkt der Idee vom ster-

---

DALMAN darauf hingewiesen, daß dieser Jüngerkreis R. Jehuda ha-nasis, der um 200 n. Chr. starb, nicht zu dessen Lebzeiten existierte, sondern erst «viele Jahre nach dem Tode Jehudas des Ersten gelebt habe». (J. KLAUSNER: «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten», Berlin 1904, p. 15 und Anm. 6.)

[15] Die Deutung des leidenden Gottesknechtes (ʿebed JHWH) bietet bekanntlich seit jeher den Exegeten aller Richtungen die allergrößten Schwierigkeiten. Manche vermuten in ihm eine historische Persönlichkeit, andere wiederum sehen in ihm das personifizierte Kollektiv, d. h. das für die Menschheit leidende Volk Israel. In neuerer Zeit scheint die messianische Deutung eher wieder im Vordergrund zu stehen. Vgl. zu diesem Problem:

P. VOLZ: «Jesaja 53» in «Beiträge zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», Gießen 1920, p. 180ff.

H. FISCHEL: «Die deuterojesajanischen Gottesknechtlieder in der jüdischen Auslegung.» Hebrew Union College Annual, Cincinnati 1943/44, Vol. XVIII, p. 53ff.

W. STAERK: «Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem» (Soter, Vol. 1), Gütersloh 1933, p. 27ff.

benden Messias gewesen sei[16]. Infolgedessen sei es auch so gut wie sicher, daß sie bereits in vorchristlicher Zeit bekannt war. Die von Dix angeführte Belegstelle für seine Hypothese lautet:

«Nie weicht das Zepter von Juda
Noch der Herrscherstab von seinen Füßen,
Bis ‚Šilo' kommt,
Dem die Völker gehorchen werden.»

Dix übersetzt hier frei: Bis «er» oder bis «einer» nach Šilo kommt[17]. Dieser «Eine», welcher dereinst in die Stadt Šilo komme und dort die Herrschaft, die bisher bei Juda lag, übernehmen werde, könne kein anderer sein als der Messias ben Josef. Diese prophetische Verheißung sei nach Dix in exilischer Zeit geschrieben worden und stamme offenbar von einem Angehörigen des Nordreiches, der den Zerfall der davidischen Dynastie noch miterlebte. Von einem Messias aus dem Hause oder Stamme Josef erwarte er die Wiederherstellung der Einheit Israels. Wie die Stadt Šilo im Gebirge Ephraim bei der Eroberung Kanaans durch die Israeliten das zeitweilige Heiligtum und bis zur Errichtung des Tempels in Jerusalem das Zentrum war, so werde in der Endzeit von Šilo aus die endgültige Einigung Israels unter der Herrschaft des Messias aus dem Hause Josef bzw. Ephraim erfolgen, dessen Herrschaftsbereich auch das biblische Šilo umfasse.

Bei seinen Argumentationen geht es Dix in erster Linie darum, die Entstehung der Idee der zwei Messiasfiguren in vorchristliche Zeit zu verlegen. Die Probleme, welche Dix hier zur Diskussion stellt, sind indessen wesentlich komplizierter, als sie uns auf Grund seiner Theorie erscheinen. Zunächst ist zu sagen, daß die erwähnte Genesis-

---

[16] G. H. Dix: «The Messiah ben Joseph» in «The Journal of Theological Studies», Oxford 1926, Vol. XXVII.

[17] G. H. Dix: «I take it then, that the Hebrew text means that the sovereignty will remain in the tribe of Judah until 'one' comes to the Ephraimitic city of Shilo: he shall there take over the rulership from Judah and the 'obedience' of the people, i.e. of the twelve tribes.» (*l.c.*, p. 132.)

stelle seit jeher die crux aller Exegeten gewesen ist. Die Schwierigkeiten der Interpretation ergeben sich vor allem daher, daß der Text lädiert überliefert ist und die uns vorliegende Fassung mit großer Wahrscheinlichkeit nicht die ursprüngliche ist.

Schon die Frage, ob dieser Text überhaupt messianisch zu verstehen ist, ist von der kritischen Bibelwissenschaft bisher nicht eindeutig beantwortet worden. H. GUNKEL, E. SELLIN und H. GRESSMANN sind der Ansicht, daß hier tatsächlich eine genuin messianische Verheißung vorliege, ja nach GUNKEL handelt es sich überhaupt um die älteste eschatologische Prophezeiung im biblischen Schrifttum. Die von manchen Exegeten vertretene Auffassung, es liege offensichtlich eine spätere Interpolation vor, lehnt GUNKEL mit der Begründung ab, diese Annahme basiere auf der irrtümlichen Voraussetzung, daß die «Eschatologie Israels eine Schöpfung der Propheten» sei[18]. Auf der anderen Seite hat E. KAUTZSCH gegen die ursprünglich messianische Deutung der Stelle Bedenken, denn es «wäre die schlechthin einzige Spur einer messianischen Weissagung in vorprophetischer Zeit und das in einer Dichtung, die sonst eines spezifisch religiösen Charakters entbehrt[19]». Diese Kontroverse hängt also ihrerseits mit dem Problem zusammen, ob die Eschatologie Israels vor- oder nachprophetisch sei.

Aber auch der Text selbst läßt verschiedene Erklärungen zu. Entweder liest man: «bis Šilo kommt», wobei die Bezeichnung «Šilo» ein Eigenname des Kommenden oder Erwarteten ist. Oder man liest mit DIX «bis er nach Šilo kommt», wobei in diesem Falle über die Person des Kommenden aber nichts ausgesagt ist. Wird die Stelle messianisch verstanden, dann kann sie eventuell auf den Messias bezogen werden, aber auch dies würde noch nicht heißen, daß damit der Messias ben Josef gemeint sei. So basiert die Hypothese von DIX auf völlig unbewiesenen Voraussetzungen, nämlich:

1) daß der biblische Text genuin messianische Verheißung enthalte,

---

[18] H. GUNKEL: «Genesis» in «Göttinger Handkommentar zum Alten Testament», Göttingen 1917, p. 482.

[19] E. KAUTZSCH: Einleitung in «Die Heilige Schrift des Alten Testaments», Tübingen 1922, p. 93.

2) daß die Bezeichnung «Šilo» nicht eine Person, sondern eine Stadt gleichen Namens meine[20] und
3) daß der nach dieser Stadt Kommende der Messias ben Josef sei.

Die Ansicht, daß hier Šilo die Stadt gleichen Namens meine, ist zwar in der jüdisch-exegetischen Literatur bekannt[21], obwohl diese Auslegung vom grammatikalischen Standpunkte aus sehr anfechtbar ist. Die meisten neueren Kommentatoren vermuten daher, daß die Bezeichnung «Šilo» in diesem Zusammenhang einen Eigennamen meine, dessen etymologische Ableitung nichts weniger als klar ist, so daß die Frage nach der Bedeutung dieses Namens einstweilen noch ein ungelöstes Problem darstellt[22]. Ob die Textstelle überhaupt je messianisch verstanden wurde, ist aber für uns irrelevant. Selbst dann, wenn dies tatsächlich der Fall gewesen wäre, bedeutet dies noch nicht, daß der Text auch ursprünglich, d. h. zur Zeit seiner Abfassung, in diesem Sinne verstanden wurde. Da die frühesten messianischen Deutungen erst aus dem 6. Jahrhundert stammen, ist die Vermutung einer sekundären messianischen Umdeutung nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Aber auch wenn man mit GUNKEL, DIX u. A. die primär messianische Bedeutung akzeptieren will, so geht daraus noch lange nicht hervor, daß sie sich auf den Messias ben Josef beziehe. Denn die These, daß Juda in Šilo das Zepter an Josef, bzw. an den Messias ben Josef abtreten werde, ist eine spekulative Hypothese. Wie E. KAUTZSCH mit Recht einwendet, ist die Annahme, daß «er (Juda) dann das Zepter abgeben müsse, durch nichts angedeutet und widerspricht offenbar völlig dem Zusammenhang, der von dauernder Herrschaft Judas redet. Das ‚bis' bedeutet somit ein vorläufiges Ziel, nicht aber einen völligen Wandel im Gang der Ereignisse[23]».

---

[20] G. H. DIX: «The term 'Shilo' is not a personal name in any Hebrew writing until a fanciful passage in the Talmud makes it to a title of the Messiah; elsewhere it is always a name of a city.» (*l.c.* p. 132.)

[21] So z. B. bei RASCHI und RASCHBAM.

[22] Daher übersetzt z. B. die Zürcher Bibel: «Bis daß der Herrscher kommt.»

[23] E. KAUTZSCH: *l.c.*, p. 93.

Dazu kommen noch zahlreiche andere Schwierigkeiten, die sich aus der Hypothese von Dix ergeben, die hier aber nur angedeutet werden können: Wie läßt es sich z. B. erklären, daß der Messias aus dem Stamme Josef die Herrschaft von Juda übernehmen soll, wo doch aus den Texten hervorgeht, daß gerade umgekehrt der Messias aus dem Hause Juda der Nachfolger des Werkes des Messias ben Josef ist? Wie läßt es sich ferner erklären, daß die nach Dix genuine Beziehung der Stelle Gen. 49, 10 auf den Messias ben Josef – eine Textperikope, die, wie allgemein angenommen wird, zu den ältesten Spruchsammlungen der Bibel gehört – erst in so später Zeit, nämlich im nachchristlichen Schrifttum, zum ersten Male auftaucht?

Die heute von zahlreichen Exegeten angenommene Auffassung, daß Šilo hier nicht der Name der Stadt, sondern eine Bezeichnung für den Messias ben David sei, gewinnt daher immer mehr an Wahrscheinlichkeit. Auf jeden Fall ist die im talmudischen Schrifttum gegebene Benennung des Messias ben David als Šilo gar nicht so «fanciful», wie Dix meint. Sie läßt sich ohne weiteres aus den Gepflogenheiten und der Eigenart der rabbinischen Dialektik mit ihren oft vagen Hinweisen und Wortspielereien verstehen. In verschiedenen Texten in Talmud und Aggada werden nämlich dem Messias eine ganze Reihe von Bezeichnungen beigelegt, welche nicht eigentliche Eigennamen sind, sondern durch Exegese und Homiletik gewonnene Phantasienamen darstellen. So wird der Messias ben David als Menaḥem ben 'Ami'el, d. h. Tröster, Sohn des Gottesvolkes, oder der Messias ben Josef als Menaḥem ben Hoši'el, d. h. Tröster, Sohn des Gotthelfers, bezeichnet unter Bezugnahme auf den Bibelvers: «Denn fern von mir ist der Tröster, der meine Seele erquicken soll[24].» Hierher gehören ferner alle jene absichtlich konstruierten Messiasnamen, die von den miteinander rivalisierenden Rabbinenschulen je nach den Namen ihres religiösen Oberhauptes geprägt wurden[25]. So bezeichnet ihn die Schule des

[24] Thren. 1, 16.

[25] Vgl. G. F. Moore: «Judaism in the first Centuries of the Christian Era», Cambridge 1927, Vol. II, p. 348ff.

J. Klausner: «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten», Berlin 1904, p. 68f.

R. Ḥanina als Ḥanina, die Schule des R. Jannai als Jinnon und die Schule des R. Šela als Šilo[26].

Was von der Genesisstelle 49, 10 gesagt wird, gilt ebenso auch für die übrigen von Dix angeführten «Beweis»-Stellen für seine Hypothese, so für Gen. 49, 23 und Ezech. 21, 30, von denen H. H. Rowley mit Recht bemerkt: «The interpretation of the Messiah ben Ephraim is then frankly read into them[27].»

Wie für Dix, so steht auch für Ch. C. Torrey die Frage der zeitlichen Entstehung der Figur des sterbenden Messias im Vordergrund des Interesses. Aber auch die von ihm vorgebrachten Beweise für seine Hypothese genügen nicht für seine weitgehenden Schlußfolgerungen. Er geht davon aus, daß sich diese Vorstellung bereits im prophetischen Schrifttum finde[28]. Er stützt sich dabei u. a. auf die bekannte Stelle in IV Esra, wo der Tod des Messias erwähnt wird: «Nach dieser Zeit, wird mein Sohn, der Messias sterben und mit ihm alle jene, die Lebensodem besitzen[29].» Aber abgesehen davon, daß der in IV Esra dargestellte Messias vom Messias ben Josef total verschieden ist[30], hat auch die kritische Textforschung festgestellt, daß IV Esra nicht vorchristlich sein kann und daher für Torreys These nichts beweist. Das-

---

[26] Babyl. Talmud: Sanhedrin 98b. Auf die äußerst kontroverse Šilofrage kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Ich verweise auf die ausgedehnte Literatur über dieses Thema, die von A. Posnanski zusammengestellt wurde. («Schilo, ein Beitrag zur Messiaslehre», Leipzig 1904.) Bei dieser Gelegenheit ist zu erwähnen, daß der Midraš, unter Bezugnahme auf Gen. 49, 10f., Šilo mit dem Messias direkt gleichsetzt (Midraš berešit rabba 98, 8). Ebenso wird in den Schriftrollen von Chirbet Qumran der betr. Genesisstelle eine messianische Deutung gegeben und Šilo ebenfalls auf den Messias ben David bezogen.

[27] H. H. Rowley: «The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament», London 1952, p. 70.

[28] «It would seem to me beyond question that a tenet of such importance, well established in Talmud, Targum and Midrash, must have its proof texts in canonical Hebrew scriptures...» und «it is hardly to believe, that the Rabbis could have adopted and given out this very significant article of faith merely on the basis of speculation, without definitive prophetic authority». (Ch. C. Torrey: «The Messiah, Son of Ephraim» in «Journal of Biblical Literature», Philadelphia 1947, Vol. LXVI, p. 257.)

[29] *IV. Esra* 7, 29.

[30] «I think this passage will eventually be recognized as giving the most important testimony to the doctrine of the 'other' Messiah to be found anywhere in the Old Testament» (*l.c.*, p. 261).

selbe gilt für die meisten anderen von ihm angeführten Belegstellen. Im übrigen ist die Vorstellung, daß der Messias nach Vollendung seines Werkes sterben werde, in JUSTINS Dialogus belegt, wo sie sich allerdings nicht auf den Messias ben Josef beziehen kann, da dieser hier bekanntlich nicht erwähnt wird.

Ebensowenig ist die von TORREY herangezogene Stelle Sech. 4, 11 f. – die sogenannte Ölbaumvision – ein Beweis für die Richtigkeit seiner Hypothese. Zwar ist ihre messianische Bedeutung schon von M. NOTH u. A. nachgewiesen worden. Daß sie sich aber auf den Messias ben Josef beziehen müsse, ist eine völlig unbewiesene Annahme. Wenn sich schließlich TORREY bei seiner Beweisführung bezüglich Sech. 12, 10ff., auf die rabbinische Autorität R. Dosas beruft[31], so beweist dies bestenfalls, daß die Deutung R. Dosas im zweiten nachchristlichen Jahrhundert bekannt war, nicht aber, daß sie auch dem Verfasser des Secharjabuches vorgeschwebt hat. Man kann daher H. H. ROWLEY durchaus zustimmen, wenn er TORREYS Argumente als eine petitio principii ablehnt[32].

Die Exegesen von DIX und TORREY gehen im Grunde genommen von der Voraussetzung aus, daß sich die Vorstellung vom Messias ben Josef unbedingt im alttestamentlichen Schrifttum nachweisen lassen *müsse*. Es geht also um eine neue Variante der alten christlichen Präfigurationslehre, welche das Alte Testament ausschließlich unter dem Aspekt der christlichen Heilsgeschichte versteht. Nach dieser Lehre müssen Gestalten wie der Menschensohn Daniels, der leidende Gottesknecht Deuterojesajas, die Figur des Immanuel bei Jesaja und vielleicht auch der Lehrer der Gerechtigkeit der Chirbet-Qumran-Texte als «Präfigurationen», d. h. historische Vorwegnahmen und Ansätze zur Gestalt Jesu Christi, verstanden werden. Daher ist es auch zu verstehen, warum man den leidenden und den sterbenden Messias bereits in der alttestamentlichen Literatur zu finden meinte. Eine solche «Glaubensinterpretation» im Sinne von I. ENGNELL lehnt die moderne kritische

[31] «This interpretation ought not to be questioned.» (*l.c.*, p. 156.)

[32] «What is wanted but what has not yet been produced is clear evidence that the Messiah ben Ephraim was a fundamental conception in prechristian days ... and that the Messiah ben Ephraim is a relevant background for the Gospels.» (H. H. ROWLEY: *l.c.*, p. 72.)

religionsgeschichtliche Forschung mit Recht als unwissenschaftlich ab. Vom rein religionshistorischen Standpunkte aus handelt es sich auch um verschiedene Vorstellungen. Vom psychologischen Standpunkte aus ließe sich allerdings die Ansicht vertreten, daß es sich bei allen diesen Gestalten um verschiedene Ausprägungen oder Aspekte ein und desselben Urbildes, nämlich des Anthropos handle. Für den Religionspsychologen ist aus diesem Grunde die Kontroverse über die Datierungsfrage mehr oder weniger irrelevant.

Ganz allgemein läßt sich gegenüber allen exegetischen Deutungsversuchen einwenden, daß sie weder vom religionsgeschichtlichen noch vom psychologischen Standpunkt aus zu befriedigen vermögen. Daß sich innerhalb der alttestamentlichen Literatur Hinweise auf die Gestalt des Messias ben Josef finden lassen, müssen wir als äußerst unwahrscheinlich bezeichnen. Aber auch aus sekundär messianisch umgedeuteten Bibelstellen läßt sich die «Entstehung» einer solchen Figur nicht verstehen. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, daß die apokalyptischen Schriftsteller, die sich intensiv mit eschatologischen Verheißungen beschäftigten, sich bemühten, in den alten prophetischen Weissagungen Bestätigungen ihrer messianischen Hoffnungen und Erwartungen zu finden. Auch ist es möglich, daß sie, in ihrem bekannten Hang zu endlosen Spekulationen über die Endzeit und die Ankunft des Messias, allerlei Züge zu dem vorhandenen Erlöserbild hinzufügten. Aber es wäre verfehlt, wenn man daraus schließen wollte, daß es sich bei solchen Figuren um intellektuelle Erklügelungen oder rationale Erfindungen spekulativer Exegeten oder Homiletiker handle. Es ist im Gegenteil viel wahrscheinlicher, daß das den religiösen Spekulationen zugrunde liegende archetypische Bild die Phantasie und Imagination der Apokalyptiker anregte und sogar befruchtete. Dies ist möglicherweise auch der eigentliche Beweggrund dafür, weshalb man immer wieder im alten Schrifttum Belege und Bestätigungen für diese Figuren gesucht und natürlich auch gefunden hat. Mit Recht weist J. Klausner darauf hin, daß im allgemeinen ein Bibelvers keinen «neuen Gedanken hervorruft, sondern der schon aufgetauchte neue Gedanke wird durch einen Bibelvers belegt und unterstützt. Secharja 12 ist also

nicht die Ursache des Glaubens an einen zweiten Messias. Im Gegenteil: durch das Vorhandensein des Glaubens an den Messias ben Josef sind die Tannaiten (d. h. die Mischnalehrer) veranlaßt worden, Secharja 12 messianisch zu deuten[33].» Allerdings lassen sich auch zahlreiche alte Texte und Verheißungen ohne Schwierigkeiten mit dem Messiasbilde in Beziehung setzen, wofür sich z. B. Psalm 2 oder die beiden Secharjastellen besonders gut eignen. Jedenfalls muß in ihnen etwas enthalten sein, das einer Interpretation im messianischen Sinne irgendwie entgegen kam oder sie sogar nahelegte. Sogar wenn man annehmen wollte, die Figur des Messias ben Josef sei lediglich ein «Gebilde der Schriftgelehrsamkeit», so blieben doch die charakteristischen Züge, nämlich die ausgesprochen mythologischen und archaischen, d. h. archetypischen Aspekte dieser Figur völlig unverständlich. In diesem Sinne muß man H. GRESSMANN zustimmen; nach ihm ist «die Anlehnung an Ezech. 38f., Deut. 33, 17 und Sech. 12, 10 unleugbar, aber als ein bloßes Phantasieprodukt der Schriftgelehrsamkeit (H. G. DALMAN, E. SCHUERER) läßt sich diese rätselhafte Gestalt nicht einleuchtend erklären[34]».

b) *Zeitgeschichtliche Erklärungen*

Im Gegensatz zu den rein exegetischen Deutungen vertreten eine Reihe von Autoren die Ansicht, die Gestalt des Messias ben Josef müsse aus bestimmten zeitgeschichtlichen Situationen heraus verstanden werden. Die Vorstellung eines sterbenden Messias sei auf dem Hintergrunde ganz bestimmter politischer, historischer und religiöser Verhältnisse entstanden, wobei bekannte Persönlichkeiten jener Zeit das äußere Vorbild oder den Anlaß für die Bildung der Idee des Messias ben Josef gewesen seien. Einige Religionshistoriker denken auch an eine Übernahme eines fremden Messiasbildes von benachbarten Völ-

[33] J. KLAUSNER: *l.c.*, p. 88. Die messianische Bedeutung der Stelle ist inzwischen eindeutig nachgewiesen worden. Dies bedeutet indessen nicht, daß sich die Stelle auf den Messias ben Josef bezog.

[34] H. GRESSMANN: «Der Messias», Göttingen 1929, p. 461.

kern, wobei die Frage offen gelassen wird, ob und inwiefern diesem fremden Messiasbilde ebenfalls historische Persönlichkeiten das Gepräge verliehen.

Ältere zeitgeschichtliche Deutungen

Nach L. BERTHOLDT haben die Juden die Figur des Messias ben Josef von den benachbarten Samaritanern übernommen[35]. Diese Ansicht wurde in neuerer Zeit von W. BOUSSET aufgegriffen, welcher ebenfalls meint, daß hier «ein fremdartiges Messiasbild vom Judentum übernommen und umgedeutet» wurde, wobei BOUSSET ebenfalls an eine Entlehnung aus der samaritanischen Eschatologie denkt. Später hat BOUSSET seinen Standpunkt wieder aufgegeben und sich den Erklärungen der exegetischen Richtung angenähert, indem er die Ansicht vertrat, die Figur des Messias ben Josef sei als Folge von «schriftgelehrten künstlichen Spekulationen» aufgekommen und «nachträglich auf Grund messianisch gedeuteter Schriftstellen[36]» entstanden.

Gegenüber BERTHOLDT haben D. CASTELLI, G. H. DALMAN und Andere mit Recht eingewendet, daß angesichts der politischen Feindschaft zwischen Israel und den Samaritanern eine solche Übernahme wohl kaum in Frage komme. Dieses Argument ist allerdings nur dann stichhaltig, wenn man an eine bewußte Entlehnung des Messiasbildes denkt. Die Möglichkeit einer unbewußten Beeinflussung durch das samaritanische Messiasbild ist zunächst nicht ausgeschlossen. Hingegen weist DALMAN darauf hin, daß das Bild des samaritanischen Messias oder Ta'eb und des Messias ben Josef wesensverschieden sind[37]. In neuerer Zeit wurde eine samaritanische Liturgie aus dem 14. Jahrhundert aufgefunden, welche einen apokalyptischen Text enthält. Aus

---

[35] L. BERTHOLDT: «Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate», Erlangen 1811, p. 157f.

[36] W. BOUSSET: «Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus», Göttingen 1913, p. 28.

[37] G. H. DALMAN: «Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend», Berlin 1888, p. 16.

diesem geht hervor, daß die samaritanische Eschatologie zwar ebenfalls die Vorstellung des sterbenden Messias kennt. Allein der Ta'eb der Samaritaner stirbt nicht im Kampfe gegen einen Widersacher oder gegen die feindlichen Völker, sondern er findet nach Vollendung seines Werkes einen friedlichen Tod. Im übrigen wird er als ein Prophet geschildert, dessen Hauptaufgabe darin besteht, die umliegenden Völker zur samaritanischen Religion zu bekehren. Die Verschiedenheiten zwischen den beiden Messiasgestalten sind denn auch so auffallend, daß BERTHOLDT und BOUSSET mit ihrer Hypothese allein geblieben sind.

Nach J. LEVY und J. HAMBURGER geht die Vorstellung eines kämpfenden und unterliegenden Messias auf die Gestalt des jüdischen Freiheitshelden Simon bar Kochba, den Führer des Hadrianischen Aufstandes (132–135 nach Chr.), zurück[38]. Infolge des mißglückten Krieges seien sowohl der Glaube an die Messianität bar Kochbas wie überhaupt die messianischen Hoffnungen jener Zeit schwer erschüttert worden. Die Erwartung eines zweiten, endgültigen Erlösers stelle daher nichts anderes dar als einen Versuch, die enttäuschten messianischen Hoffnungen wieder zu beleben. Ähnlich versucht auch H. GRESSMANN, den Messias ben Josef als eine Folge des «Auftretens der zelotischen Messiasse», d. h. nationaler Extremisten und fanatischer Freiheitskämpfer zu erklären, welche im aussichtslosen Kriege gegen das römische Weltreich fielen[39]. Die Ansichten von LEVY und HAMBURGER wurden in neuerer Zeit teilweise von K. SCHUBERT aufgegriffen und modifiziert. Auch SCHUBERT glaubt, die Figur des sterbenden Messias sei unter der direkten Einwirkung des Erlebnisses vom Untergang des politischen Führers entstanden. Infolge der «andauernden Enttäuschungen aller messianischen Erwartungen» und ganz besonders, «seit sich die Proklamation des bar Kochba, des Führers des zweiten jüdischen Aufstandes gegen Rom, durch R. Akiba als Fehlentscheid erwiesen hatte», konnte sich die Anschauung durchsetzen, daß

[38] J. LEVY: «Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midrašim», Leipzig 1876/1889, s. v. mašiaḥ.

J. HAMBURGER: «Realenzyklopädie des Judentums», Strelitz i. M. 1896, Vol. I, p. 745ff., und Vol. II, p. 765ff.

[39] H. GRESSMANN: *l.c.*, p. 461.

dem «triumphierenden Messias aus dem Hause Davids ein anderer, leidender Messias aus dem Hause Josefs vorangehe, der im Kampfe gegen die widergöttlichen Mächte verliert[40]». Was schon KLAUSNER gegenüber LEVY und HAMBURGER einwendet, gilt zum Teil auch hier: daß nach dem Falle der letzten jüdischen Festung, Betar, bar Kochba nicht mehr als der kommende Messias anerkannt wurde, da die Enttäuschung über ihn «so gewaltig war, daß er schon in verhältnismäßig früher Zeit fast als Gotteslästerer gebrandmarkt wurde». Im übrigen weist KLAUSNER mit Recht darauf hin, daß keinerlei Anhaltspunkte dafür vorliegen, daß das jüdische Volk «an die Messianität bar Kochbas auch nach dessen Tod und Niederlage geglaubt» hätte[41]. Aus diesem Grunde ist es unwahrscheinlich, daß die Niederlage und der Tod des politischen Führers den Ausgangspunkt für die Entstehung der Idee vom Messias ben Josef bilden konnten.

Neuere zeitgeschichtliche Erklärungen

L. GINZBERG versucht, eine Parallele zwischen der Zeit des Auszugs aus Ägypten und der kommenden Endzeit zu ziehen und aus dieser Analogie eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Vorstellung vom Messias ben Josef zu finden. Nach ihm hat sich nämlich in der Volksüberlieferung «eine verklungene Erinnerung erhalten an die Vorgänge, über welche wir jetzt durch Tel-Amarna-Briefe Kunde erhalten, und zwar in folgender Form. Die Söhne Ephraims haben unter der Anführung des Ephraimiten Jignon sich den Auszug aus Ägypten vor Moses' Erscheinen erzwungen, schließlich aber wurden sie von ihren heidnischen Gegnern besiegt und gänzlich vernichtet. Diese weitverbreitete Tradition schuf die Gestalt des Messias ben Josef. So wie bei der ersten Erlösung ein verfrühter Versuch seitens der Ephraimiten gemacht wurde, um das Joch der Ägypter abzuschütteln, so wird es auch vor der letzten Erlösung geschehen. Ein Ephraimite,

[40] K. SCHUBERT: «Die Religion des nachbiblischen Judentums», Wien 1955, p. 69.
[41] J. KLAUSNER: *l.c.*, p. 89.

Messias ben Ephraim, wird versuchen, die Erlösung zu vollbringen, aber es wird ihm nicht gelingen. Moses ward bestimmt, der erste Erlöser zu sein und der davidische Messias der letzte; der Versuch des Ephraimiten Jignon, vor Moses das Erlösungswerk zu vollbringen, mißlang und ebenso wird es dem ephraimitischen Messias ergehen in seinem Versuch, das Werk des Messias ben David zu tun[42].»

Nun zeigt aber ein Vergleich der beiden Erlöserfiguren wie auch deren Aufgaben doch sehr beträchtliche Verschiedenheiten, die nicht übersehen werden können. Die großen Schwächen der GINZBERGschen Hypothese hat V. APTOWITZER erkannt und sie widerlegt. Wie er nämlich richtig feststellt, läßt sich die Ansicht GINZBERGS schon aus dem Grunde nicht halten, weil «der vorzeitige Auszug der Ephraimiten aus Ägypten in der Aggada als ein sündhaftes Unternehmen bezeichnet wird, als eine Auflehnung gegen göttliche Bestimmung», wohingegen andererseits «das Erscheinen des Messias ben Josef Gegenstand der Verheißung, Hoffnung und Erwartung» bildet[43].

Aber auch die Deutung APTOWITZERS, so bestechend sie auf den ersten Blick wirkt, vermag bei näherem Zusehen nicht zu überzeugen. Ähnlich wie GINZBERG, so geht auch APTOWITZER von der historischen Situation aus und versucht aus ihr die Entstehung der Vorstellung des Messias ben Josef zu deuten. Den Hintergrund dieser Figur bilden nach ihm die politischen Gegensatzspannungen und parteipolitischen Kämpfe der miteinander rivalisierenden Gruppen zur Zeit des hasmonäischen Königtums. Diese Parteien waren auf der einen Seite die königstreue, aristokratische Schicht der Sadduzäer und Boëthusäer, auf der anderen Seite die mehr demokratischen Pharisäer. Nach APTOWITZER erwarteten die hasmonäischen Hofkreise, daß in der Endzeit der Prophet Elia die Aufgaben des kommenden Messias übernehmen werde, so z. B. die Besiegung der feindlichen Völker. Indem sie «ihren Messias mit einer Person identifizierten, der in der Bibel eine

[42] L. GINZBERG: «Eine unbekannte jüdische Sekte» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Breslau 1914, Vol. XXII, p. 416f. Vgl. auch – «The Legends of the Jews», Philadelphia 1947, Vol. VI, p. 8.

[43] V. APTOWITZER: «Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum», Wien 1927, p. 108ff.

messianische Rolle zugeteilt ist», sollen sie den Zweck verfolgt haben, die Legitimität des hasmonäischen Königshauses zu beweisen, das sich ja nicht auf die Abstammung aus dem davidischen Königshause berufen konnte[44]. Daher hätten sie die Messianität des Elia derjenigen des Messias ben David vorgezogen. Ihre pharisäischen Gegner dagegen hielten an der alten Volkstradition fest, nach welcher Elia lediglich der Begleiter und Vorläufer des eigentlichen davidischen Messias sei. Die «Abweisung der Messianität Elias» bedeutet nach APTOWITZER daher nichts anderes als einen versteckten «Protest gegen das hasmonäische Königtum[45]». Daher hätten die politischen und religiösen Gegner der Hasmonäer dem Elia das Amt des Friedensbringers und des Boten des Messias übergeben. Andererseits wollten sie aber eine so weltliche Aufgabe wie die Besiegung der heidnischen Völker nicht dem König Messias übertragen. Aus dieser «Verlegenheit» sahen sie sich gezwungen, die «Besiegung der Heiden einem anderen zuzuweisen, einem der nicht den Ehrgeiz hat, der Messias zu sein und sich mit der untergeordneten Rolle eines Feldherrn des Messias begnügt[46]». Hier liege überhaupt der Ausgangspunkt für die Entstehung der pharisäischen Vorstellung eines zweiten Messias, der weniger ein Kriegsgesalbter (mešuaḥ milḥama) als ein Kriegsmessias (mašiaḥ milḥama) gewesen sei.

APTOWITZER baut seine Hypothese auf einer Reihe von Voraussetzungen auf, die sich aber bei kritischer Untersuchung wohl kaum halten lassen. Infolgedessen sind auch seine weitgehenden Schlußfolgerungen nur sehr bedingt richtig. Seine Hauptthese, daß «fast alles, was im Judentum und Christentum an menschlichen Grundlehren zum rein biblischen Hauptgedanken eines Messias hinzugekommen ist, Produkt dieses Parteikampfes» gewesen sei[47], ist abzulehnen. Daß natürlich die parteipolitischen Auseinandersetzungen jener Zeit irgendwie auch im apokalyptischen Schrifttum ihren Niederschlag gefunden haben, kann nicht bezweifelt werden und ist seither durch die Schriften

[44] V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 96.
[45] V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 101.
[46] V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 109.
[47] V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 82.

von Chirbet Qumran bestätigt worden. Wenn er aber aus dieser engen Perspektive die ganze spätjüdische und frühchristliche Messianologie erklären will, dann verrät dies eine einseitige Sicht, welche sowohl die politische wie die religiöse Situation jener Zeit allzusehr vereinfacht, ja sogar verzerrt. Wesentliche Züge des Messiasbildes werden auf diese Weise entweder überhaupt nicht oder nur sehr gezwungen erklärt. Die Erklärung APTOWITZERS von der «Entstehung» des Messias ben Josef erweist sich auch bei ihm als eine intellektuelle Konstruktion. Seine Thesen tragen sicherlich vieles zum Verständnis zeitgeschichtlicher Probleme bei, sind aber im Grunde verfehlt[48].

I. LEVI versucht, die exegetische und die zeitgeschichtliche Deutung zu kombinieren, indem er einerseits annimmt, daß die Gestalt des Messias ben Josef das Ergebnis rabbinischer Spekulation sei, aber auf dem Hintergrunde einer bestimmten historischen Situation entstand[49]. Wie bereits vor ihm CASTELLI und DALMAN, so vermutet auch LEVI, daß es sich um einen Messias aus dem Nordreiche, im Gegensatz zum Messias ben David aus dem Südreiche handle. Die Schwächen dieser Deutung teilt auch die neueste Arbeit über den Messias ben Josef von A. SPIRO, welcher versucht, die beiden gegensätzlichen Messiasgestalten als Ergebnis homiletischer Deutungen von Saul und David darzustellen[50]. In ähnlicher Weise wird auch der Widersacher Gog als «homiletical reincarnation» der Philister oder 'Amaleqs bezeichnet. Um seine These zu stützen, zieht SPIRO eine pseudophilonische Schrift heran, in welcher Saul fälschlicherweise als Ephraimite bezeichnet wird. Auf Grund dieser Schrift sei Saul zum eigentlichen Vorbild für einen ephraimitischen Messias geworden. Die Tatsache, daß Saul nicht Ephraimite, sondern Benjaminite gewesen sei, sei erst viel später mit der allgemeinen Verbreitung der Bibel bekannt geworden. Da aber

[48] Vgl. A. MARMORSTEIN: «Zu APTOWITZERS ‚Parteipolitik der Hasmonäerzeit'» in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Frankfurt a. M. 1893, Vol. XXXVII, p. 244ff., sowie V. APTOWITZER: Erwiderung ebda. sowie A. MARMORSTEIN: «Zu APTOWITZERS ‚Parteipolitik'» ebda., p. 478ff.

[49] I. LEVI: «Le ravissement du Messie-Enfant» in «Revue des Etudes Juives», Paris 1923, Vol. LXXVII, p. 5ff.

[50] A. SPIRO: «Pseudo-Philos Saul and the Rabbis Messiah ben Ephraim» in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», New York 1952, Vol. XXI, p. 136ff.

inzwischen die Gestalt des Saul–Messias ben Josef und dessen Widersacher ʿAmaleq-Gog bereits populär geworden sei, konnte man seine Existenz nicht mehr in Frage stellen. Die Argumente SPIROS sind wenig überzeugend. Die meisten Probleme werden entweder umgangen oder offengelassen. Was an dieser Deutung vom psychologischen Standpunkte aus interessant ist, ist die Auffassung, daß dem historischen Gegensatzpaar Saul – David auch ein eschatologisches Gegensatzpaar entspricht.

c) *Die Gegensatzhypothese von J. Klausner*

Von einer völlig neuen Perspektive aus ist J. KLAUSNER an das Problem herangegangen, indem er als erster auf die innere Gegensätzlichkeit der Messiasgestalt hingewiesen hat. Nach ihm ist die «Idee des Doppelmessias durch die Vorstellung von der Doppelnatur der ursprünglich einzigen Messiasgestalt» entstanden[51]. Der zwiefache Charakter war nach KLAUSNER der Messiasvorstellung von Anfang an inhärent, wenn es ihm auch nicht gelingt, die inneren Gründe dieser seltsamen Paradoxie zu erklären. So sei es zu verstehen, daß nach dem Zusammenbruch des jüdischen Staates und vollends nach dem mißglückten Hadrianischen Aufstand jene Kreise, welche von einer mystisch-religiösen Stimmung getragen waren, den irdischen Aspekt der Messiasfigur als unerträglich empfanden. Infolgedessen sei allmählich ein Riß im Messiasbilde entstanden, indem die diesseitig-nationale und die jenseitig-mystische Seite auseinanderbrachen: «Der innere Widerspruch zwischen dem politischen und geistigen Messias war schon im Begriff des Messias enthalten. Aber solange das politische Moment im jüdischen Fühlen und Denken vorherrschend war, nämlich von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Falle Betars, konnte dieser Widerspruch nicht so stark empfunden werden ... Erst nach der schmerzvollen Enttäuschung, die mit dem Falle Betars ein-

[51] J. KLAUSNER: «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten», Berlin 1904. – Ha-raʿjon ha-mešiḥi be-Jisrael», Tel Aviv 1950.

trat, erst nachdem die politischen Hoffnungen auf eine Erlösung durch Kampf und Waffen durch die politischen Ereignisse selbst herabgedrückt wurden, erst dann wurde der oben geschilderte Widerspruch fühlbar. Das geistige und religiös-mystische Moment im Messiasglauben mußte die Oberhand gewinnen[52].» Die direkte Folge dieser historischen Entwicklung war nach KLAUSNER, daß die latente Spaltung des Messiasbildes nunmehr offen zutage trat, wobei die irdisch-nationalen Aspekte dieser Figur mehr und mehr entwertet wurden. So sei es zu erklären, daß man «einem zweiten Messias die Kriegsführung voll und ganz überließ. Deshalb ist dieser zweite Messias bloß ein Kriegsmessias und wird in der späteren Midrašliteratur mehr als mešuaḥ milḥama, als ein zur Kriegsführung Geweihter, aufgefaßt[53]». Den Namen ben Josef oder ben Ephraim versucht KLAUSNER, wie vor ihm CASTELLI, LEVI und APTOWITZER, damit zu erklären, daß «man sich diesen zweiten Messias gar nicht anders denken konnte: nur zwei herrschende Stämme gab es in Israel und wenn der ‚große Erlöser', wie der Messias ben David einmal heißt, aus dem Stamme Juda herkommt, so muß sein kleinerer Genosse ‚Sohn Josefs', also Ephraimite sein[54]». Den Tod des Messias ben Josef versucht KLAUSNER auf sehr einfache Weise zu erklären. Entsprechend dem talmudischen Grundsatz: Zwei Könige können sich nicht in eine Herrschaft teilen[55], könne auch «die Krone des Königs Messias nicht geteilt werden. Und selbstverständlich muß der Kleinere dem Größeren den Platz räumen. Jedoch ist es höchst wahrscheinlich, daß gerade in diesem Punkte der Heldentod bar Kochbas im Kampfe mit den Feinden Israels, nachdem er eine Zeitlang Sieger und König geblieben, das Vorbild für die Vorstellung von einem zuerst siegreichen und dann im Kampfe fallenden josefinischen Messias gewesen ist[56]». In Anlehnung an diese Deutung hat auch APTOWITZER den Tod des Messias ben Josef ähnlich zu erklären versucht: «Warum aber muß der Kriegsmessias nach all den

[52] J. KLAUSNER: *l.c.*, p. 96f.
[53] J. KLAUSNER: *l. c.*, p. 97.
[54] J. KLAUSNER: *l.c.*, p. 97.
[55] Babyl. Talmud: Ḥullin 60b.
[56] J. KLAUSNER: *l.c.*, p. 97.

großen Siegen über die Feinde doch im Kampfe fallen? Weil es zwischen einem siegreichen Feldherrn und seinem König bald zu Mißstimmigkeiten kommen kann, im messianischen Reiche des Friedens aber nur Friede herrschen darf; daher darf der Kriegsmessias seinen Sieg nicht überleben[57].» Das Gekünstelte dieser Deutung liegt auf der Hand. Es wäre nämlich durchaus denkbar, daß gerade im messianischen Friedensreiche beide messianischen Gestalten in Eintracht und Frieden nebeneinander leben könnten.

Die Hypothese KLAUSNERS scheint mir, was ihren Sinngehalt betrifft, weitaus am bedeutendsten zu sein, wenn sie auch in ihren Argumentationen in wesentlichen Punkten verfehlt ist. APTOWITZER hat bereits auf zahlreiche Schwächen und Inkonsequenzen dieser Auffassung hingewiesen und sie als total verfehlt abgelehnt, womit er allerdings viel zu weit geht.

Zunächst muß gegenüber KLAUSNER eingewendet werden, daß sich aus äußeren Ereignissen allein niemals die Spaltung des Messiasbildes erklären läßt. Selbst wenn man sich KLAUSNERS Argumente zu eigen machen wollte, so muß man doch zugeben, daß es schlechthin unverständlich ist, weshalb sich nach dem politischen Zusammenbruch des Jahres 70 n. Chr. und dem mißglückten Hadrianischen Aufstand die Gestalt eines kriegerischen Messias im kollektiven jüdischen Bewußtsein überhaupt halten konnte. Man hätte doch im Gegenteil eher erwarten sollen, daß angesichts der Aussichtslosigkeit auf baldige irdische Erlösung das jüdische Bewußtsein jener Zeit die Vorstellung eines nationalen Kriegsmessias entweder abgelehnt oder völlig unterdrückt hätte. Denn wenn in den folgenden Jahrhunderten, nach dem Falle Betars, «das geistige und religiös-mystische Moment... die Oberhand gewinnen» konnte[58], dann ist die weitere Existenz der Idee eines irdisch-nationalen Kriegsmessias nicht recht zu verstehen, um so mehr, als dieser, wie APTOWITZER mit Recht hervorhebt, eine echte Erlöserfigur und damit «Gegenstand der Verheißung, Hoffnung und Erwartung» ist[59].

---

[57] V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 106.
[58] J. KLAUSNER: *l.c.*, p. 96f.
[59] V. APTOWITZER: *l.c.*, p. 106.

Es ist zwar richtig, daß nach dem bar Kochba-Aufstand die messianischen Hoffnungen zunächst schwer erschüttert wurden und die Erlösungssehnsucht einer tiefen Resignation Platz machte. Trotzdem begannen bald nachher die diesseitige und die jenseitige Messiashoffnung erneut aufzuleben. Auch in den dunkelsten Zeiten der jüdischen Geschichte ist die Erwartung eines sowohl irdischen wie eines spirituellen Erlösers immer lebendig geblieben, wofür die zahlreichen messianischen und pseudomessianischen Bewegungen der jüdischen Geschichte während der letzten zwei Jahrtausende genügend Beispiele geben können.

Grundsätzlich läßt sich gegenüber allen ausschließlich zeitgeschichtlichen Deutungsversuchen einwenden, daß das Schicksal eines irdischen oder mythischen Helden zwar zum Kristallisationspunkt für die Bildung von Mythen, Legenden und Märchen werden kann, wofür tatsächlich die Figur des Freiheitshelden Simon bar Kochba ein treffendes Beispiel ist. Aber es ist verfehlt, anzunehmen, daß das innere Bild oder die Vorstellung des Erlösers, selbst wenn ihm irdische Züge anhaften, lediglich durch das Auftreten historischer Persönlichkeiten ins Leben gerufen würde. Die Heldenmythologie, die Legenden- und Märchenbildung aller Völker zeigt nämlich im Gegenteil, daß gerade umgekehrt fast immer das latente, innere Bild des Helden durch äußere Ereignisse oder Persönlichkeiten aktiviert und erst sekundär auf einen jeweils passenden Träger für ein solches Bild übertragen wird. Ja, es kann sogar geschehen, daß sich das innere, archetypische Bild und der äußere Erlöser-Held voneinander unabhängig gleichzeitig konstellieren. Die Projektion des Heldenbildes auf den Projektionsträger Simon bar Kochba war auf jeden Fall um so leichter möglich, als dieser sich für eine solche Übertragung besonders gut eignete. Die Tatsache, daß er in weitesten Kreisen des jüdischen Volkes für den kommenden Messias gehalten wurde, weist darauf hin, daß das individuelle Leben zahlreicher historischer Persönlichkeiten zugleich auch mythische Züge aufweist und als ein Paradigma eines kollektiven, archetypischen Lebens empfunden wurde.

Schließlich muß KLAUSNER entgegengehalten werden, daß seine

strenge Scheidung zwischen einem irdisch-nationalen Heros und einer mystisch-spirituellen Erlösergestalt nur bedingt richtig ist. Denn ebensowenig wie der Messias ben David *ausschließlich* geistig ist, so ist der Messias ben Josef nicht bloß die idealisierte Gestalt eines nationalen Freiheitshelden, dessen Werk «fast nur politische Bedeutung» trägt[60]. Er hat die Züge einer diesseitigen Heldenfigur, aber zugleich ist er Träger des Helden*mythos* und damit eine mythologische bzw. archetypische Figur. Es ist infolgedessen verfehlt, den erwarteten Messias, der Erlöser und Held zugleich ist, auf einen irdischen Nationalheros zu reduzieren. Den Tod des Messias ben Josef vermögen weder KLAUSNER noch APTOWITZER auch nur einigermaßen befriedigend zu erklären. Hier verfallen beide einem flachen, intellektuellen Rationalismus, der ihnen die Sicht der hintergründigen, mythologischen Zusammenhänge versperrt.

Trotz mancher Einseitigkeiten und Schwächen der KLAUSNERschen Hypothese muß anerkannt werden, daß er aus einer genauen Kenntnis der historischen Zusammenhänge und der politischen Situation jener Zeit schöpft. Er hat als erster klar erkannt, daß die beiden Messiasfiguren das Ergebnis einer *Spaltung* der bisher einheitlichen Messiasfigur darstellen und daß die Figur des Messias ben Josef nur aus diesem Differenzierungsprozeß heraus verstanden werden kann. Die Voraussetzungen seiner spekulativ gewonnenen Ergebnisse mögen in den wesentlichen Punkten nicht stimmen. Aber als Historiker geht KLAUSNER eben ausschließlich von zeitgeschichtlichen Gesichtspunkten aus, während ihm die Kenntnis psychologischer Hintergründe abgeht.

KLAUSNERS Hypothese von der Gegensatznatur und der Spaltung des Messiasbildes ist in den folgenden Jahrzehnten durch die neuere religionsgeschichtliche Forschung im wesentlichen bestätigt worden. Wir wissen jetzt, daß sich diese Spaltung nicht auf die behandelten talmudischen Texte beschränkt, sondern sich auch in einer Reihe anderer apokrypher Schriften nachweisen läßt, welche teilweise älter, teilweise erheblich jünger sind als die talmudischen Textstellen. Damit wird das ganze Problem in einen viel weiteren Zusammenhang hinein-

[60] G. H. DALMAN: *l.c.*, p. 23.

gestellt, indem sich das Auseinandertreten des bisher einheitlichen Messiasbildes in den Messias ben David und den Messias ben Josef nur als ganz bestimmter Sonderfall einer umfassenderen Entwicklung erweist. Auf diesen Aspekt des Problems müssen wir in Kürze eingehen.

d) *Die Spaltung des Messiasbildes*

Die ersten Andeutungen, welche auf eine Teilung der endzeitlichen Erlöserfigur hinweisen, finden sich bereits in der nachexilischen Schriftprophetie. Die messianischen Hoffnungen der aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Judäer knüpften sich an die damaligen Führer, den aus dem Priestergeschlecht Ṣadoq stammenden Priester Josua und den weltlichen Führer Serubabel aus dem davidischen Königshause[61]. Weite Kreise des Volkes erwarteten damals die unmittelbar bevorstehende Aufrichtung des messianischen Reiches, in welchem den beiden Führern eine besondere heilsgeschichtliche Stellung zugedacht war.

Auf eine exegetische Deutung der hier vor allem in Frage kommenden Stellen Secharja 3,8, 4,11ff., und 6,11ff., kann ich nicht eingehen, da dies viel zu weit führt. Die religionsgeschichtliche Forschung nimmt jedenfalls heute fast allgemein an, daß die bekannte Vision Secharjas von den beiden Ölbäumen[62], welche in der Vision selbst mit Josua und Serubabel, den beiden «Söhnen des Öls», d. h. Gesalbten JHWHS, identifiziert werden, nicht ausschließlich aus der zeitgeschichtlichen Situation zu verstehen ist. Daß sie schon frühzeitig eschatologisch bzw. messianisch aufgefaßt wurde, ergibt sich auch aus der mit ihr in engem Zusammenhang stehenden messianischen Verheißung des Zeitgenossen Secharjas, Haggai[63], in welcher Serubabel zum «Siegelring» des kommenden messianischen Reiches erwählt wird[64]. Ob auch die Secharjavision bereits zu Lebzeiten Serubabels im messianischen Sinne

[61] M. NOTH: «Geschichte Israels», Göttingen 1954, Vol. II, p. 281ff.

[62] Sech. 4, 11ff.

[63] Haggai 2, 20ff.

[64] Auf den messianischen Charakter dieser Stelle haben M. NOTH, P. RIESSLER, K. SCHUBERT u. A. hingewiesen.

verstanden wurde oder erst nach dessen Tode eine eschatologische Deutung erfahren hat, ist nicht ganz klar. Auf jeden Fall konnte sie, «nachdem Serubabel von der Bildfläche verschwunden war und nach ihm auch kein Davidide mehr eine zentrale Stellung in der nachexilischen Gemeinde eingenommen hat, nicht anders als eschatologisch verstanden werden[65]». Allerdings übernahm nach dem Tode Serubabels das Priestertum auch die weltliche Macht. SCHUBERT ist der Ansicht, daß «die Erinnerung an eine ursprüngliche Zweiteilung der Gewalten erhalten blieb und ihren Niederschlag in der Erwartung eines priesterlichen Messias aus Aron und eines davidischen Messias aus Israel[66]» fand. Wie aber die nachfolgende Entwicklung zeigt, ist die Spaltung der Messiasfigur weniger aus der äußeren Entwicklung als vielmehr aus dem Doppelaspekt des Messiasbildes zu verstehen[67].

Die Spaltung des Messiasbildes zeichnet sich deutlicher im apokryphen und pseudepigraphischen Schrifttum ab, sowie in den in den letzten Jahren aufgefundenen Schriftrollen von Chirbet Qumran und in gewissen jüngeren Texten im Schrifttum der Karäersekte. Was das Alter der Schriftrollen vom Toten Meere betrifft, so dürften diese auf Grund paläographischer Vergleiche nach der Ansicht der meisten Religionshistoriker wesentlich älter als die von uns behandelten talmudischen Texte sein. Obwohl nun weder im apokryphen und pseudepigraphischen Schrifttum noch in den Chirbet-Qumran-Schriften und in der Literatur der Karäer die Gestalt des sterbenden Messias oder eines Messias aus dem Hause Josef erwähnt wird, so scheinen mir doch die messianischen Vorstellungen dieser Schriften für das Verständnis unseres Problems deshalb von Bedeutung zu sein, weil auch in ihnen

---

[65] K. SCHUBERT: «Der alttestamentliche Hintergrund der Vorstellungen von den beiden Messiassen im Schrifttum von Chirbet Qumran» in «Judaica», Zürich 1956, Vol. XII, p. 25.

[66] K. SCHUBERT: *l.c.*, p. 26.

[67] Die sich bei Secharja abzeichnende Spaltung der Messiasfigur ist übrigens bereits H. GRESSMANN aufgefallen: «Der Gedanke Secharjas ist ganz originell. Während es bis dahin nur einen Messias gegeben hatte, der die Königs- und Priesterwürde in einer Person vereinigen sollte, wie Malkiṣedeq und der in Ps. 110 gefeierte Fürst, so sollte nach Secharja das messianische Amt gespalten werden. Serubabel sollte als König an der Spitze stehen, sich aber ausschließlich auf die weltlichen Funktionen beschränken, während Josua als Priesterfürst neben ihm residierte.» (H. GRESSMANN: «Der Messias», p. 264.)

eine Spaltung der Messiasfigur nachzuweisen ist[68]. Vielleicht läßt sich daraus schließen, daß offenbar ein Gegensatzproblem vorlag, welches sich schon in vorchristlicher Zeit konstellierte. Was die Schriftrollen vom Toten Meere angeht, so ist zu sagen, daß trotz Veröffentlichung aller größeren Texte und der wesentlichsten Fragmente und einer umfangreichen kommentierenden Spezialliteratur gerade die uns besonders interessierenden Probleme der Eschatologie und Messianologie noch keineswegs restlos geklärt sind.

Wie die religionsgeschichtliche Forschung bereits vor einigen Jahrzehnten feststellte, werden in einigen apokryphen Schriften ausdrücklich zwei messianische Gestalten erwähnt. Es handelt sich vor allem um die sogenannten *Testamente der zwölf Patriarchen* und gewisse mit ihnen verwandte Schriften. Aber bis vor kurzem, d. h. bis zur Auffindung der Chirbet-Qumran-Schriften, bestanden große Schwierigkeiten sowohl in bezug auf die Datierung als auch auf die Interpretation dieser Texte. Offenbar handelt es sich bei den Testamenten um eine Schrift, deren einzelne Teile zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Autoren verfaßt worden sind[69]. Die früher vielfach vertretene Hypothese, daß es sich entweder um eine christliche oder doch zumindest christlich überarbeitete und interpolierte jüdische Grundschrift handle, kann heute nicht mehr aufrechterhalten werden. Man nimmt nunmehr fast allgemein an, daß es sich um eine jüdische Schrift aus dem Sektenkreise von Chirbet Qumran handle. Hierfür spricht u. a. auch die Tatsache, daß in der Höhle I von Chirbet Qumran diverse Fragmente der Testamente aufgefunden worden sind[70].

---

[68] Daß zwischen dem im endzeitlichen Kampfe gegen den widergöttlichen Antimessias fallenden Messias ben Josef und dem nach dem Habakuk-Kommentar den Märtyrertod erleidenden «Lehrer der Gerechtigkeit» irgendwelche literarisch feststellbare Beziehungen bestehen, ist m. E. so gut wie ausgeschlossen.

[69] Die nahe Verwandtschaft der *Testamente der zwölf Patriarchen* zu den Chirbet-Qumran-Texten ist neuerdings von G. K. Kuhn u. A. überzeugend nachgewiesen worden. In diesem Sinne ist die irrtümliche Ansicht Aptowitzers, der die Testamente ebenso wie das Buch der Jubiläen für eine ausgesprochen sadduzäische Schrift hielt, zu berichtigen.

[70] K. Schubert: «Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran» in «Judaica», Zürich 1955, Vol. XI, p. 226, Anm. 40.

A. Dupont-Sommer: «Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte», Paris 1953, p. 63.

Die in dieser apokryphen Schrift erwähnten endzeitlichen Erlöserfiguren sind der *Messias aus Juda* und der *Messias aus Levi*. So werden im *Testament Ruben* nebeneinander ein βασιλεὺς αἰώνιος aus dem Stamme Juda und ein ἀρχιερεὺς χριστός aus dem Stamme Levi genannt[71]. Letzterer wird im *Testament Levi* als χριόμενος bezeichnet, was dem hebräischen mašiaḥ = Gesalbter entspricht. Ähnlich wie bei Secharja werden auch hier die beiden Aspekte des endzeitlichen Königs und Priesters einander gegenübergestellt[72]. Vom priesterlichen Messias heißt es: «Sein Stern wird am Himmel aufgehen wie ein König und er wird verherrlicht werden auf Erden. Die Herrlichkeit des Höchsten wird auf ihm ruhen... Er wird die Tore des Paradieses öffnen und das Adam bedrohende Schwert zur Seite stellen und den Heiligen vom Baume des Lebens zu essen geben... Belial wird von ihm gebunden und er wird seinen Kindern die Macht geben, die bösen Geister zu zertreten[73]». Die Gegenüberstellung eines weltlichen und eines priesterlichen Messias ist auch im *Testament Simon* angedeutet: «Und nun, meine Kindlein, gehorcht Levi und Juda, bis ihr erlöst werdet, und erhebt euch nicht gegen diese beiden Stämme, denn aus ihnen wird das Heil Gottes aufsprossen. Es wird nämlich der Herr einen Hohepriester aus Levi und einen König aus Juda erwecken[74].»

Im *Testament Juda* heißt es: «Und nun, Kinder, liebet Levi, damit ihr bleibet, und erhebt euch nicht wider ihn, damit ihr nicht vertilget werdet. Mir nämlich gab der Herr das Königtum und jenem das Priestertum... Mir gab er (das Königtum) der Erde, jenem des Himmels[75].»

Einer ähnlichen Auffassung wie in den *Testamenten der zwölf Patriarchen* begegnen wir in der apokryphen *Damaskusschrift*[76], die – wie man

---

[71] Test. Ruben VI, 7ff. in R. H. CHARLES: «The Greek Version of the Testaments of the twelve Patriarchs», Oxford 1908, p. 13.

[72] S. p. 87.

[73] Test. Levi XVII, 2 in R. H. CHARLES: *l.c.*, p. 6.

[74] Test. Simon VII, 2 in E. KAUTZSCH: «Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments», Tübingen 1900, p. 465.

[75] Test. Juda XXI in E. KAUTZSCH: *l.c.*, p. 476.

[76] L. ROST: «Die Damaskusschrift» in H. LIETZMANN: «Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen», Berlin 1933.

heute fast allgemein annimmt – ebenfalls aus dem Kreise von Chirbet Qumran stammt und von welcher Fragmente in der Höhle V von Chirbet Qumran aufgefunden wurden. Der Text selbst ist allerdings in dieser Hinsicht nicht ganz eindeutig. Die in Frage kommenden Stellen lauten: «Dies ist die Siedlungsordnung für die Lager, darin sollen sie wandeln in der Endzeit des Frevels, bis der (oder ein) Messias aufsteht aus Aron und Israel[77].» Im Fragment B der *Damaskusschrift* wird von den Abtrünnigen des Bundes gesagt: «Nicht werden sie zur Versammlung des Volkes gerechnet und sie werden nicht in sein Verzeichnis eingeschrieben vom Tage an, da der Lehrer der Gerechtigkeit hinweggenommen wurde, bis der (oder ein) Messias aufsteht aus Aron und Israel[78].» Ebenso heißt es dort: «... Und sie werden dem Schwert überliefert werden, wenn der (oder ein) Messias aus Aron und Israel kommt[79].» Der vorliegende Text läßt zunächst nicht eindeutig erkennen, ob es sich um einen einzigen «Messias aus Aron und Israel» handelt, oder ob mit dieser Wendung zwei Messiasse gemeint sind, von denen der eine aus Aron, der andere aus Israel stamme, d. h. der eine priesterlichen, der andere weltlichen Charakter trage. Tatsächlich gibt es einige Autoren, welche die Formulierung «Messias aus Aron und Israel» mißverstanden haben. So vermutet z. B. H. R. Charles, es handle sich offenbar um einen einzigen Messias, der väterlicherseits aus Israel, mütterlicherseits dagegen aus Aron abstamme. Die Schriftrollen vom Toten Meere haben jedoch ergeben, daß sich diese Hypothese nicht halten läßt[80]. Im übrigen hatte bereits L. Ginzberg die Ansicht geäußert, daß sich diese Texte mit Sicherheit auf zwei verschiedene messianische Gestalten beziehen, nämlich auf einen priesterlichen und einen weltlichen oder königlichen Messias, welche den Messiassen aus Levi und Juda in den *Testamenten der zwölf Patriarchen* entsprächen. Ein Vergleich mit verschiedenen parallelen Texten aus den Chirbet-Qumran-Schriften bestätigt diese Auffassung. Zwar

[77] L. Rost: *l. c.* Fragm. A, XV, 3.

[78] L. Rost: *l. c.* Fragm. B, IX, 29.

[79] L. Rost: *l. c.* ebda. Vgl. hierzu vor allem auch die Stellen XII, 23 und XIII, 21 in der Übersetzung von Ch. Rabin: «The Zadokite Fragments», Oxford 1954, z. St.

[80] H. H. Rowley: «The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls», Oxford 1955, p. 41.

ist der *Habakuk-Kommentar* infolge einer bedauerlichen Textläsion an dieser Stelle nicht ganz eindeutig. A. DUPONT-SOMMER läßt hier nur einen einzigen Messias gelten, den er mit dem Lehrer der Gerechtigkeit identifizieren möchte[81]. Die meisten Autoren, so namentlich W. H. BROWNLEE[82], K. SCHUBERT[83] u. A., sind indessen überzeugt, daß offensichtlich eine fehlerhafte Schreibweise vorliegen müsse. J. T. MILIK ist sogar der Ansicht, daß auch in der *Damaskusschrift* ursprünglich von zwei Messiassen gesprochen wurde. Die Textstellen, welche nur einen einzigen Messias nennen, sind nach ihm einer sekundären Überarbeitung aus späterer Zeit unterworfen worden[84].

Hingegen werden in anderen Texten der Chirbet-Qumran-Literatur eindeutig zwei verschiedene Messiasgestalten erwähnt, womit die Ansichten von H. R. CHARLES, A. DUPONT-SOMMER u. A. hinfällig werden[85]. Dies gilt vor allem für die sogenannte *Sektenrolle,* auch Sektenschrift oder Sektenkanon (śerek ha-jaḥad) genannt[86]. In einer Ermahnung an die Mitglieder der Gemeinde heißt es: «Niemals sollen sie einen Rat der Lehre übertreten, um in aller Verstocktheit ihres Herzens zu wandeln, sondern sie sollen gerichtet werden nach den ersten Rechtssatzungen, mit denen die Mitglieder der Gemeinde begonnen haben, sich zurechtweisen zu lassen, bis ein Prophet kommt und die Messiasse aus Aron und Israel[87].»

Es besteht keinerlei Veranlassung zur Annahme, daß mit dem er-

---

[81] A. DUPONT-SOMMER: «Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte», Paris 1950, p. 54f.

[82] W. H. BROWNLEE: «The Jerusalem Habakuk Scroll» in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR)», 1948, p. 34.

[83] K. SCHUBERT: «Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von En Feschka» in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 1952, p. 21f.

[84] D. BARTHELEMY und J. T. MILIK: «Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I», Oxford 1955, p. 122.

K. SCHUBERT: «Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran» in «Judaica», Zürich 1955, Vol. XI, p. 226, Anm. 39.

[85] Vgl. A. S. VAN DER WOUDE: «Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran», Assen 1957.

[86] M. BURROWS, J. C. TREVER und W. H. BROWNLEE: «The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery», New Haven 1951, Vol. II. Vgl. auch

H. BARDTKE: «Die Handschriftenfunde am Toten Meere», Berlin 1953.

[87] Sektenkanon 9, 11.

wähnten Propheten der Messias, mit den beiden Messiassen dagegen seine Anhänger gemeint seien, wie W. H. BROWNLEE vermutet. Die Erwartung eines endzeitlichen Propheten ist sowohl dem Deuteronomium[88] als auch dem I. Makkabäerbuche bekannt[89]. Möglicherweise ist der Prophet in der Qumrangemeinde auch mit dem Lehrer der Gerechtigkeit identifiziert worden[90].

Auch andere Chirbet-Qumran-Schriften sprechen von den beiden Messiassen aus Aron und Israel, was darauf schließen läßt, daß es sich in dieser Gemeinde um eine allgemein bekannte Vorstellung handeln muß. Hier ist namentlich ein größeres Fragment aus der Qumranhöhle I zu erwähnen, das von L. HARDING und DE VAUX aufgefunden und von D. BARTHELEMY, J. T. MILIK und A. HABERMANN kommentiert wurde. Nach einigen Autoren handelt es sich um den Anfang[91], nach anderen um den Schluß[92] der Sektenrolle. H. G. KUHN, K. SCHUBERT, G. MOLIN u. A.[93] halten es für eine der Sektenrolle zwar verwandte, im übrigen aber durchaus selbständige Schrift, die man als *Regelbuch* oder Rechtsrolle (śerek ha-'eda) zu bezeichnen pflegt.

In dieser Schrift wird eine Beschreibung eines visionär geschauten messianischen Gemeinschaftsmahles gegeben, bei welchem eine genaue Sitzordnung für die einzelnen Teilnehmer angeführt wird: «Zuerst kommt der Priester, das Haupt der ganzen Gemeinde Israels und alle Väter der Söhne Arons, die Priester, die Berufenen der ‚festgesetzten Zeit', die Männer des ‚Namens', und sie nehmen Platz vor ihm, ein jeder entsprechend seiner Würde. Und dann nimmt Platz der Messias aus Israel und vor ihm nehmen Platz die Häupter der Tausendschaften

---

[88] Deut. 18, 18.

[89] I. Makkab. 4, 46 und 14, 41.

[90] K. SCHUBERT: *l.c.*, p. 217.

[91] A. M. HABERMANN: cit. b. K. SCHUBERT, *l.c.*, p. 217.

[92] D. BARTHELEMY und J. T. MILIK: «Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I», Oxford 1955.

[93] K. G. KUHN: «Die beiden Messias Aarons und Israels» in «New Testament Studies», 1955, p. 173f.

N. WIEDER: «The Doctrine of the two Messiahs among the Karaites» in «Journal of Jewish Studies», London 1955, Vol. VI, p. 24 (Add. I).

G. MOLIN: «Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer», Wien/München 1952, p. 187.

Israels, jeder entsprechend seiner Würde entsprechend seiner Position in ihren Lagern und in ihren Zügen. Und alle Häupter der Väter der Gemeinde mit den Weisen der Gemeinde der Heiligkeit nehmen vor ihnen Platz, ein jeder entsprechend seiner Würde. Und wenn sie sich zum Tisch der Gemeinschaft versammeln oder – um den Most zu trinken – bei der Ordnung des gemeinsamen Tisches und beim Ausgießen des Mostes – um zu trinken – darf niemand seine Hand zuerst ausstrecken zu dem Brot und dem Most vor dem Priester, denn er segnet zuerst das Brot und den Most und streckt zuerst seine Hand zum Brote aus. Dann streckt der Messias aus Israel seine Hände aus zum Brote und darnach segnet die ganze Gemeinde der Gemeinschaft, jeder entsprechend seiner Würde. Diesem Gesetze gemäß sollen sie es tun bei jeder Tischzusammenkunft, wenn sie bis zu zehn Mann hoch zusammenkommen[94].»

Daß es sich bei dem hier erwähnten «Priester» um eine eschatologische Figur handelt, welche dem Messias aus Israel übergeordnet ist, ergibt sich nicht nur aus dem Text selbst, sondern auch aus parallelen Texten im Schrifttum der Karäersekte. N. WIEDER hat darauf hingewiesen, daß der Ausdruck «Messias aus Israel» die Annahme nahelege, es habe auch eine Bezeichnung «Messias aus Aron» existiert[95]. Tatsächlich findet sich diese Benennung bei verschiedenen Autoren aus dem Sektenkreise der Karäer, welche offenbar in einem engen, aber bis jetzt noch nicht eindeutig abgeklärten Zusammenhang mit der Qumrangemeinde standen. Der «Priester» bzw. der «Messias aus Aron» und der «Messias aus Israel» entsprechen dem «Messias aus Levi» und dem «Messias aus Juda» in den *Testamenten der zwölf Patriarchen,* bzw. dem «Messias aus Aron und Israel» in der *Damaskusschrift.*

Ob auch die in der sogenannten *Kriegsrolle* genannten Gestalten des Haupt- oder Oberpriesters (ha-kohen ha-roš) und des Helden (hagibor) mit den beiden Messiassen identisch sind, wie J. T. MILIK an-

[94] Regelbuch 11, 12ff., cit. b. K. SCHUBERT: «Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran» in «Judaica», Zürich 1955, Vol. XI, p. 222. Vgl. auch D. BARTHELEMY und J. T. MILIK: *l.c.*, p. 107ff. K. G. KUHN: *l.c.*, p. 169.

[95] N. WIEDER: *l.c.*, p. 15ff.

nimmt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden[96]. Ebensowenig ist bis jetzt die Gleichsetzung des in der Kriegsrolle erwähnten «Helden» mit dem in einigen Textfragmenten erwähnten «Fürsten der Gemeinde» (ha-nasi' ha-'eda) mit dem Messias aus Israel gesichert[97]. Hingegen erwähnt die Kriegsrolle ebenfalls eindeutig zwei Messiasse. In einem Gebet, welches der Oberpriester vor Beginn des Kampfes spricht, heißt es: «Und durch deine Gesalbten (mešiḥim), die Seher von Bezeugungen, teiltest du uns den Beginn der Kriege deiner Hände mit, um dich an unseren Feinden majestätisch zu erweisen, fallen zu machen die Scharen Belials, die sieben nichtigen Völker durch die ‚Armen' deiner Erlösung[98].»

Es ist völlig ausgeschlossen, eine eingehendere Erörterung der ungemein kontroversen Probleme der Eschatologie und Messianologie der Qumrangemeinde zu geben. Was für die psychologische Betrachtung unseres Problems wesentlich ist, ist die Tatsache, daß in der Sekte von Chirbet Qumran offenbar die Erwartung von zwei gegensätzlichen Messiasgestalten eine durchaus geläufige Vorstellung war, wobei einem priesterlichen Messias ein weltlicher Messias gegenübergestellt wird.

V. Aptowitzer hat die Erwartung zweier messianischer Gestalten in den *Testamenten der zwölf Patriarchen* ausschließlich aus den parteipolitischen Auseinandersetzungen der Hasmonäerzeit zu erklären versucht. K. Schubert vermutet dagegen, daß «die Auffassung von den beiden Messiassen ihren Ursprung in der Zweiteilung des Volkes in Priester und Laien» habe[99]. Denn «die beiden heilsgeschichtlichen Komponenten des Bundesvolkes Israel sind Priestertum und Laienstand. So wie die Laien auch für gewöhnlich den Priestern unterstellt sind, so untersteht auch der Laienmessias aus Israel dem Priestermessias aus Aron[100]». Im übrigen seien die Priester «zu rein, um am eschatologischen Kampf teilzunehmen. Daher fällt die entscheidende Kriegs-

[96] K. Schubert: *l.c.*, p. 229f.

[97] K. Schubert: ebda.

[98] E. Sukenik: «Megillat milḥamat 'or bi-bene ḥošek 11, 7» in «Oṣar megillot hagenuzot», Jerusalem 1954.

[99] K. Schubert: *l.c.*, p. 234.

[100] K. Schubert: *l.c.*, p. 228.

tat nicht dem priesterlichen Messias, sondern dem Laienmessias aus Israel zu[101]».

Auch H. H. Rowley hat die Ansicht vertreten, daß die zweifache Messiaserwartung die Zweiteilung der Qumrangemeinde spiegle[102]. Ob damit das Auftreten zweier endzeitlicher Erlöserfiguren befriedigend erklärt ist, kann bezweifelt werden. Es wäre ja durchaus denkbar, daß sich die zur Zeit des hasmonäischen Königtums allgemein verbreitete Vorstellung von einem endzeitlichen Priesterkönig auch hier hätte durchsetzen können, ganz abgesehen davon, daß die erwähnte Zweiteilung der Qumrangemeinde nicht in allen Schriften zu finden ist. So ist z. B. in der *Sektenregel* die auch sonst allgemein bekannte Dreiteilung der Gemeinde in Priester, Leviten und übrige Angehörige des Volkes geläufig.

N. Wieder u. A. haben überzeugend nachgewiesen, daß die messianischen Vorstellungen der Qumrangemeinde mit denjenigen der Karäersekte auffallend übereinstimmen[103]. Die Karäer erwarteten neben dem endzeitlichen Messiaskönig einen Messiaspriester, der von manchen Angehörigen der Sekte mit dem Propheten Elia identifiziert wurde[104]. Trotz zahlreichen auffallenden Ähnlichkeiten zwischen den messianischen Vorstellungen der Qumransekte und der Karäer sind die Zusammenhänge bis heute noch dunkel und ungeklärt, da sich bis jetzt weder direkte noch indirekte Verbindungslinien mit einiger Sicherheit feststellen lassen.

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß die Spaltung des Messias eine sich in ganz verschiedenen historischen und religiösen Schichten durchsetzende Tendenz zur Differenzierung des bisher einheitlichen Messiasbildes spiegelt. In den Schriften, welche jünger sind als die Literatur

---

101 K. Schubert: ebda.

102 H. H. Rowley: «It is therefore probable that here too the Messiah of Aaron and Israel is not thought of as one arising from Aaron, but as the one awaited by the sect and arising from its members, who consisted of Aaron and Israel. There are several indications that the members of the sect were divided into priests and laity.» (*l.c.*, p. 42.)

103 Es handelt sich um eine zu Beginn des 8. Jahrhunderts entstandene heterodoxe Sekte im babylonisch-persischen Judentum.

104 N. Wieder: *l.c.*, p. 14ff.

der Karäer, läßt sie sich nicht mehr nachweisen. Das Messiasbild scheint im späteren Schrifttum eher wieder einheitlich zu werden, indem es sowohl den Priester- als den Königsaspekt enthält und auch sowohl diesseitig als jenseitig ist.

Die Spaltung läßt sich in den verschiedenen Schriften etwa folgendermaßen veranschaulichen:

Die Spaltung des Messiasbildes

1) *Secharja*

Messias-König	Messias-Priester
(Serubabel)	(Josua)

2) *Testamente der zwölf Patriarchen*

Messias-König	Messias-Priester
(Messias aus Juda)	(Messias aus Levi)

3) *Chirbet-Qumran-Schriften*

Messias-König	Messias-Priester
(Messias aus Israel)	(Messias aus Aron)

4) *Talmudische Texte*
Apokalyptische Midrašim

König	Priester
(Messias ben David)	(Malkiṣedeq)
Held	Prophet
(Messias ben Josef)	(Elia)

5) *Karäisches Schrifttum*

Messias-König	Messias-Priester bzw. Prophet
(Messias ben David)	(Elia als Hohepriester)

e) *Die mythologischen Aspekte*

Weder rein exegetische noch ausschließlich zeitgeschichtliche Deutungen vermögen das Auftreten und vor allem die spezifischen Züge eines zweiten Messias befriedigend zu erklären. Erstere halten diese Figur für eine «Erfindung» des rationalen Bewußtseins oder eine durch Exegese und Homiletik abgeleitete, künstliche «Vorstellung» und damit eine intellektuelle Konstruktion der Rabbinen. Die zeitgeschichtlichen Deutungsversuche mißverstehen sie nicht weniger, indem sie die Entstehung der Figur aus einem historischen Vorbild ableiten. Beide sind nicht in der Lage, die mythologischen Züge der Figur des Messias ben Josef zu erklären.

Schon das einheitliche alttestamentliche Messiasbild, wie es uns bei den Schriftpropheten entgegentritt, zeigt aber, daß es weniger von persönlichen als von überpersönlichen Zügen geprägt ist. Der Messias gehört daher in jenen großen Kreis der endzeitlichen Helden und Heilsbringer, welche in den meisten Erlösungsreligionen, so namentlich in Indien und im Iran, bekannt sind[105]. Allen diesen Heilsbringern gemeinsam sind ihre kollektiven, archaischen und mythologischen, d. h. archetypischen Aspekte. Was die Figur des Messias ben Josef betrifft, so beziehen sich diese mythologischen Aussagen zum Teil auf ihn selbst, zum Teil auf die ihn begleitenden Heilspersonen, nämlich den Messias ben David, Elia und Malkiṣedeq, zum Teil sind sie mit dem Widersacher verknüpft. Alle diese mythischen Züge weisen eindeutig auf den archetypischen Charakter dieser Figuren hin. Eine bloß reduktive Deutung, welche dies übersieht oder wegzudeuten versucht, ist eine Verkennung ihres eigentlichen Wesens.

Archetypischen Figuren begegnen wir in Mythen, Märchen, bestimmten Träumen, in gewissen Legenden und religiösen Aussagen der verschiedensten Art. Solche innere Figuren pflegen jeweils dann ins Bewußtsein zu treten, wenn sie sich infolge bestimmter innerer oder äußerer Situationen konstellieren. Häufig sind es historische Situationen, welche sie wecken, beleben und aktivieren, wofür gerade die Erlösungs-

[105] Vgl. E. Abegg: «Der Messiasglaube in Indien und Iran», Berlin/Leipzig 1928, p. 242 f.

bewegungen in den verschiedenen Religionen zahlreiche Beispiele bieten. Aber ebenso häufig geben äußere Ereignisse nur den Anlaß dafür, daß diese Figuren ins Bewußtsein treten. Und schließlich können diese auch spontan, ohne erkennbare Ursache, aus der irrationalen Tiefe des Unbewußten auftauchen, wenn ihre Zeit gekommen ist.

Wenn ein solches archetypisches Bild aufsteigt und sich der Bewußtseinsschwelle nähert, dann kann es vermittels der schöpferischen Phantasie, durch aktive Imagination oder durch spekulative Exegese weiter ausgestaltet und vervollständigt werden, wodurch es an Lebendigkeit und Anschaulichkeit gewinnt, ähnlich wie etwa eine Traumfigur nachträglich in einer Phantasie sich weiter differenzieren kann. Aber auch in diesem Falle stammen die neu gewonnenen Aspekte des Bildes weniger aus dem Bewußtsein oder dem persönlichen Unbewußten des Träumers, sondern aus einer tieferen seelischen Schicht. Es sind überpersönliche Züge, welche wegen ihres ausgesprochen mythologischen Charakters ihre Herkunft aus dem kollektiven Unbewußten, dem Reich der Archetypen anzeigen.

Was für archetypische Figuren gilt, trifft ebenso für archetypische Motive und Situationen zu, z.B. den Aufstieg, den Übergang, die Nachtmeerfahrt, den Heldenkampf usw. Aus diesem Grunde darf auch der endzeitliche Krieg nicht als eine phantastische Vorwegnahme einer irdischen Zukunftserwartung verstanden werden. Noch mehr mißversteht die historische Deutung dieses Motiv, da sie in ihm nur den Niederschlag geschichtlicher Ereignisse sieht.

Damit kommen wir zur Frage, ob der Messias Träger eines eigentlichen Mythos sei und, falls dies zutreffen sollte, welche Stellung der Messias ben Josef in diesem Mythos einnehme.

Wenn wir von der Auffassung der modernen Mythenforschung ausgehen, nach welcher Mythen Erzählungen oder Kulthandlungen darstellen, deren Wiedererzählen oder deren kultische Wiederholung die Aktualisierung einer urzeitlichen Situation bezwecken, dann kann man hier allerdings wohl kaum von einem eigentlichen, umfassenden Mythos sprechen. Was uns heute vorliegt, sind zum Teil vereinzelte Mythenmotive und Überreste echter, alter Mythen. Die einzelnen Mytho-

logeme sind außerdem im Laufe der Zeit teilweise verblaßt, teilweise sind sie später mißverstanden und sogar mißdeutet worden. Dazu kommt, daß einzelne Elemente des ursprünglichen Mythos einen höchst komplizierten Wandlungsprozeß erfahren haben, indem sie zum Teil allegorisiert, zum Teil historisiert und schließlich in die Endzeit projiziert wurden, wobei die Eschatologisierung sogar zu einer Remythologisierung führte.

Fassen wir dagegen den Begriff des Mythos etwas weiter, nämlich als eine archaische Form der Erzählung von übernatürlichen Wesen und Erscheinungen, dann könnte man bei der Gestalt des Messias allerdings von einem echten soteriologischen und eschatologischen, d. h. einem endzeitlichen Heilsbringermythos sprechen, bei welchem die einzelnen Mythenmotive sinngemäß miteinander verknüpft und auf einen Mittelpunkt bezogen sind. Ja man darf sagen, daß gerade der endzeitliche Erlösermythos der schicksalhaft dominierende Mythos des Judentums und des Christentums geworden ist. Dies ist er auch geblieben, wie uns die Geschichte der zahlreichen messianischen Bewegungen der letzten zwei Jahrtausende beweist. In diesem Mythos verkörpert die Figur des Messias ben Josef einen Aspekt des Erlöserarchetypus.

Es ist eigenartig, daß die mythologischen Grundzüge der Messiasfigur von den wenigsten Religionshistorikern erkannt wurden. Zwar weisen einzelne alttestamentliche Forscher, so namentlich H. Gressmann und W. Staerk, auf die mythischen Hintergründe der alttestamentlichen Messiasgestalt hin, und schon A. Drews und A. Kalthoff haben die mythologischen Züge des christlichen Erlöserbildes in den Evangelien aufgezeigt. Aber die meisten jüdischen und christlichen Autoren stellen die Existenz mythischer Vorstellungen innerhalb der Messianologie und Eschatologie in Frage, eine Auffassung, welche allerdings aus der historischen Entwicklung des nachbiblischen Judentums verständlich ist. Wie bereits ausgeführt wurde, ist nämlich der Mythos im Judentum schon in früher Zeit zurückgedrängt und zum Teil umgeprägt worden, so daß mythische Erzählungen vom kritischen Bewußtsein weniger als mythisches, sondern als historisches Geschehen empfunden wurden.

Der mythologische Charakter der Gestalt des sterbenden Messias zeigt sich sowohl in den talmudischen und aggadischen Texten, wie auch in den Aussagen der späteren Exegeten. So wird z. B. in der sogenannten Hekalot-Literatur eine Beschreibung der himmlischen Paläste und ihrer verschiedenen Kammern gegeben[106]. Das innerste Gemach des letzten Palastes ist durch einen Vorhang verhüllt, auf welchem der Ablauf der ganzen Heilsgeschichte Israels und ihrer Träger bis in die fernste Endzeit abgebildet ist. Auf diesem Vorhang erblickt der Apokalyptiker in seiner visionären Schau u. a. den Messias ben David und den Messias ben Josef[107]. Im *Midraš konen,* welcher ebenfalls eine solche Beschreibung der im Paradies enthaltenen Himmelspaläste enthält, wird erzählt, daß sich im fünften Palast der Messias ben David, Elia und der Messias ben Josef aufhalten[108]. In beiden Erzählungen erscheinen die beiden Messiasse als bereits seit jeher vorhanden, nur treten sie in der äußeren Welt noch nicht sichtbar in Erscheinung. Sie sind daher gewissermaßen «präexistent», wie ja überhaupt die Frage der sogenannten Präexistenz des Messias oder seines Namens, d. h. Wesens, von jeher zu den beliebtesten Themen der spekulativen Apokalyptik gehörte[109]. Die Vorstellung eines der Weltschöpfung präexistenten Messias weist, vom psychologischen Standpunkt aus, auf die der Bewußtseinsentwicklung vorausgehende, latent immer schon dagewesene oder «ewige Präsenz» des Archetypus hin[110].

Wenn man die einzelnen Mythenmotive, die sich um den Messias ben Josef im weiteren Sinne gruppieren, auf ihren inneren Zusammenhang hin untersucht, dann lassen sie sich in drei Mythenkreise zusammenfassen, denen auch drei theologische Motive einerseits und drei

---

[106] G. Scholem: «Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen», Zürich 1957, p. 48ff.

[107] «*Sefer hekalot*» (Buch der himmlischen Paläste), in A. Jellinek V, p. 187.

[108] «*Midraš konen*» in A. Jellinek II, p. 29.

[109] Babyl. Talmud: Pesaḥim 54a: «Sieben Dinge wurden vor der Erschaffung der Welt geschaffen, nämlich die Thora, die Umkehr, das Paradies, die Hölle, der göttliche Thron, der Tempel und der Name des Messias.» Vgl. Nedarim 39b sowie *Pesiqta rabbati* 152b: «Vor Beginn der Schöpfung wurde der Messias-König geboren, der im göttlichen Schöpfungsplan noch vor Erschaffung der Welt konzipiert wurde.»

[110] C. G. Jung: «Psychologie und Alchemie», Zürich 1952, p. 305.

Stufen der religiösen Bewußtseinsentwicklung andererseits entsprechen[111].

Die drei *Theologeme* sind:
1) JHWH und sein Widersacher
2) JHWH und der Messias
3) Die beiden Messiasgestalten.

Die den Theologemen entsprechenden *Mythologeme* sind:
1) Das Zwillingsmotiv als Motiv der feindlichen Brüder
2) Das Motiv des Heilsbringers
3) Das Zwillingsmotiv als Motiv der ungleichen Zwillinge.

Neben diesen drei Hauptmotiven gehören noch eine Reihe anderer Mythologeme hierher. Ihre Zuordnung zu den verschiedenen Mythenkreisen läßt sich dabei nicht streng durchführen, da verschiedene Mythologeme allen drei Kreisen gemeinsam sind. Hierher gehören z. B. das Auftreten eines gottfeindlichen Widersachers, der Kampf zwischen den beiden feindlichen Mächten und die Vernichtung des Widersachers. Andere Mythologeme sind das Motiv der unbekannten oder niederen Herkunft, die Gefährdung, der Heldenkampf, der Tod und die Wiederauferstehung des Messias ben Josef. Dazu kommen vor allem auch jene Mythenmotive, welche mit dem Widersacher in Verbindung stehen, die übernatürliche Geburt aus dem Stein, die Doppelköpfigkeit und schließlich der selbständige Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Gotte.

---

[111] Es muß darauf hingewiesen werden, daß die historischen und psychologischen Entwicklungslinien nicht immer unbedingt parallel laufen. Häufig lassen sich Divergenzen und Überschneidungen nachweisen, indem z. B. eine historisch jüngere Entwicklungsstufe zeitlich einer psychologisch älteren Situation entspricht und umgekehrt. Eindeutige Gesetzmäßigkeiten dürften sich hier wohl kaum mit Sicherheit feststellen lassen. Vgl. hierzu auch das über den Horus-Quaternio Gesagte, p. 88.

f) *Die archetypischen Hintergründe*

Der archetypische Charakter des Messiasbildes ist es auch, welcher uns vielleicht eine befriedigende Erklärung für das Auseinanderfallen bzw. die Aufspaltung der ursprünglich einheitlichen Messiasfigur geben kann. Aus der Strukturanalyse der Archetypen wissen wir, daß jeder Archetypus wesensmäßig poly- bzw. ambivalent ist, d. h. er enthält gleichzeitig ganz verschiedenartige, z. T. gegensätzliche Qualitäten, welche vom kritischen Bewußtsein als positiv und negativ, hell und dunkel empfunden werden[112]. Je nach der Einstellung des moralisch wertenden Bewußtseins erscheinen diese Gegensätze als gut oder böse, pneumatisch oder chthonisch usw. Nach der Archetypenlehre von C. G. Jung und seiner Schule können archetypische Figuren unter bestimmten Bedingungen in ihre immanenten Gegensätze auseinandertreten. So hat R. Schaerf nachgewiesen, wie in der nachexilischen Zeit das alttestamentliche Gottesbild in die Gegensätze von Jhwh und Satan auseinanderfiel[113]. Es scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein, daß auch die Spaltung des Messiasbildes mit seiner archetypischen Struktur zusammenhängt. Umgekehrt kann sich, nach Auffassung der Jungschen Psychologie, aus Gegensätzen unter bestimmten Bedingungen ein sogenanntes vereinigendes Symbol konstellieren, welches die gegensätzlichen Aspekte in sich vereinigt[114]. Ein solches vereinigendes Symbol ist das ursprünglich einheitliche, seiner inneren Natur nach aber gegensätzliche Messiasbild.

Die drei Mythenkreise und die ihnen entsprechenden Theologeme spiegeln m. E. aber auch Stufen der religiösen Bewußtseinsentwicklung im Judentum:

1) Auseinanderfallen des ambivalenten alttestamentlichen Gottesbil-

---

[112] C. G. Jung: «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 380. E. Neumann: «Ursprungsgeschichte des Bewußtseins», Zürich 1949, p. 54, 345 u. a. a. O. – «Die Große Mutter», Zürich 1956, p. 44ff.

[113] R. Schaerf: «Die Gestalt des Satans im Alten Testament» in C. G. Jung: «Symbolik des Geistes», Zürich 1953.

[114] C. G. Jung: «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion», *l.c.* – «Psychologische Typen», Zürich 1950, p. 255ff.

des in die Gegensätze JHWH und Satan und, im Anschluß daran, Abspaltung der dunkeln Wesensseite JHWHS aus dem Gottesbilde.

2) Auftreten einer Erlöserfigur, d. h. psychologisch gesprochen eines vereinigenden Symbols einer Einheit und Ganzheit, welches in sich selbst aber gegensätzlich ist.

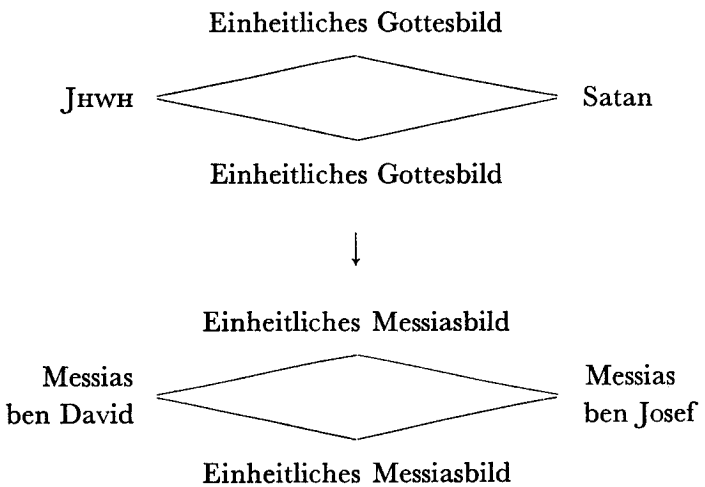
3) Auseinandertreten dieses Symbols in Gegensätze, deren einzelne personifizierte Aspekte sich gegenseitig durchkreuzen und einen archetypischen Quaternio bilden, welcher durch seinen Vierheitscharakter sowohl die uranfängliche Einheit der Gegensätze als auch deren Differenzierung zum Ausdruck bringt.

Es wurde bereits erwähnt, daß KLAUSNER als erster erkannte, daß die beiden Messiasgestalten als Ergebnis einer Aufspaltung des ursprünglich einheitlichen Messiasbildes zu verstehen sind. Als Historiker versuchte er, dieses Spaltungsphänomen rein zeitgeschichtlich, und zwar aus der politischen Situation des Judentums in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten zu erklären.

Die religionsgeschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben aber ergeben, daß sich diese Spaltung des Messiasbildes in ganz verschiedenen historischen Schichten und unter den verschiedensten Bedingungen nachweisen läßt. Dazu kommt, daß neben den von KLAUSNER betonten Gegensätzen innerhalb des Messiasbildes noch andere gegensätzliche Aspekte wirksam sind. Dies könnte ein Hinweis dafür sein, daß das Problem der Spaltung sowohl von historischen als auch von psychischen Voraussetzungen her zu verstehen ist.

Vom psychologischen Standpunkt aus läßt sich nämlich die Spaltung aus der archetypischen Struktur des Messiasbildes bzw. aus der jedem Archetypus inhärenten Gegensatznatur erklären. Es scheint mir auch nicht ausgeschlossen zu sein, daß die Spaltung des Messiasbildes die Weiterführung eines religiösen Entwicklungsprozesses spiegelt, welcher mit der Spaltung des alttestamentlichen Gottesbildes einsetzte. Hier vollzieht sich die Spaltung allerdings ausschließlich im göttlichen bzw. archetypischen Bereich. Die Spaltung des Messiasbildes dagegen spielt sich auf einer mehr menschlichen, d. h. psychologisch gesprochen auf einer bewußtseinsnäheren Ebene ab. Man kann daher das abwechselnde Auf-

treten von Ganzheitssymbolen und ihre Aufspaltung in Gegensätze als einen stufenweisen Prozeß der religiösen Bewußtseinsentwicklung auffassen, dessen einzelne Stadien und Peripetien die Brennpunkte dieses Prozesses bilden. So kann man die Spaltung des Messias- bzw. des Gottesbildes etwa in folgendem Schema veranschaulichen:



Um das Spaltungsphänomen vom psychologischen Standpunkte aus zu vestehen, müssen wir zunächst einige allgemeintheoretische Überlegungen über den Archetypus und seine Entwicklung vorausschicken.

Wenn sich im Verlauf der Bewußtseinsentwicklung ein archetypisches Bild konstelliert, dann kommt es in vielen Fällen zu einer Spaltung in Gegensätze. Die Spaltung kann die verschiedensten Grade und Nuancen, angefangen von der annähernden und völligen Identität bis zur extremsten Polarität der Gegensätze, annehmen. Das Mythologem, welches dieses psychische Geschehen bildhaft zum Ausdruck bringt, ist das *Doppelgänger-* oder *Zwillingsmotiv.* Je nach der Intensität der Gegensatzspannung zwischen den beiden Aspekten kann dieses Mythologem in verschiedenen Varianten auftreten:

In diesem Falle ist eine Spannung zwischen den beiden Aspekten entweder überhaupt noch nicht vorhanden oder doch äußerst gering. Infolgedessen erscheinen die beiden Positionen zwar doppelt, aber sie sind völlig identisch. Offenbar handelt es sich um einen Entwicklungsprozeß, welcher eben gerade die Schwelle des Bewußtseins berührt, ohne sie zu überschreiten. Eine totale Identität der Aspekte in Mythen und Märchen scheint sehr selten aufzutreten. In dem umfangreichen Märchenmaterial, das H. von Beit gesammelt hat, wird nur ein einziges Märchen erwähnt, in welchem zwei einander völlig gleiche Heldenzwillinge auftreten[115]. Häufiger dagegen kommt die Identität in gewissen Träumen vor, wo sie als Zeichen dafür gelten kann, daß ein unbewußter Prozeß ins Bewußtsein drängt, aber die Bewußtseinsschwelle erst erreicht hat. C. G. Jung weist darauf hin, daß gelegentlich «gewisse Motive in der Zweiheit auftreten, als zwei identische Figuren. Diese Zweiheit deutet darauf hin, daß es eigentlich *einer* ist, der aber gerade noch unbewußt ist[116].» Aber erst dann, wenn diesem Einen ein Anderer gegenübergestellt wird und er sich infolgedessen als eine unterscheidbare Zweiheit manifestiert, kann er vom diskriminierenden, d. h. Gegensätze unterscheidenden Bewußtsein wahrgenommen werden. Denn «die bewußte Wahrnehmung ist Diskrimination. Infolgedessen werden Gestalten, die im Unbewußten sind, unterschieden, wenn sie die Grenze der Wahrnehmung erreichen, und dann stellt sich eine solche Gestalt als Zwei dar, aber als zwei vollkommen identische Figuren – der Eine und der Andere – aber noch bevor es klar ist, welches der Eine und welches der Andere ist[117]».

---

[115] H. von Beit: «Die Heldenzwillinge» in «Gegensatz und Erneuerung im Märchen», Bern 1956, p. 281 ff.

[116] C. G. Jung: «Kindertraumseminar» 1938/39, p. 72.

[117] C. G. Jung: *l. c.*, p. 72f.

Relative Gegensätzlichkeit: Motiv der ungleichen Zwillinge

In diesem Falle ist bereits eine gewisse Gegensätzlichkeit der Aspekte festzustellen. Immerhin ist sie nicht polar, so daß man von einer partiellen oder relativen Gegensätzlichkeit sprechen kann. Im allgemeinen überwiegen die gemeinsamen Züge. Das klassische Mythologem, welches diese psychologische Situation bildhaft ausdrückt, ist das *Dioskurenmotiv:* Kastor, der Sohn des Tyndareos und der Leda, ist sterblich, während Polydeukes, der Sohn des Zeus und der Leda, unsterblich ist. Hierher gehören zahlreiche mythische Paare, wie Prometheus und Epimetheus, oder im indischen Mythos die beiden Gottmenschen Rama und Krišna, welche aus einem hellen, bzw. dunklen Haare Višnus hervorgegangen sind.

Totale Gegensätzlichkeit: Motiv der feindlichen Brüder

Von einer totalen Gegensätzlichkeit kann man dann sprechen, wenn die Spannung zwischen den beiden Aspekten maximal ist. Der Konflikt ist meistens derart zugespitzt, daß der eine als hell, der andere als dunkel erscheint, d. h. es kommt zu einer moralischen Bewertung durch das Bewußtsein. Ist die Polarität sehr intensiv, dann werden die beiden Positionen völlig inkompatibel. Im Extremfall kann es dann zur Abspaltung der einen Seite kommen. Diese psychologische Situation wird in zahlreichen Mythologemen und Märchenmotiven veranschaulicht: Seth–Horus, Ba'al–Moth, Kain–Abel, Jakob–Esau usw. Kommt es zur Abspaltung der einen Seite, d. h. zur Verdrängung ins Unbewußte, dann wird diese Seite häufig personifiziert und dämonisiert, ein Hinweis dafür, daß sie autonomen Charakter erhalten hat. So gewinnt der im alttestamentlichen Schrifttum ziemlich farblose Satan in der nachexilischen und apokalyptischen Literatur allmählich Profil und Schärfe, er wird von JHWH unabhängig und verselbständigt sich. Im selben Maße aber verfällt er der Dämonisierung und wird zu einer von JHWH losgelösten Persönlichkeit.

Die verschiedenen Varianten des Doppelgängermotivs können in ein und demselben Mythos zusammen, und zwar in der angegebenen Reihenfolge, auftreten. Es kommt aber auch vor, daß sich die Reihenfolge umkehrt, oder daß nur eines oder zwei der Motive auftreten. In unserem Falle fehlt z. B. das Motiv der identischen Zwillinge. Eine totale Gegensätzlichkeit spiegelt sich in der Beziehung von JHWH und Satan und zwischen Messias und Armilos, bzw. in der christlichen Variante zwischen Christus und Antichrist. Eine relative Gegensätzlichkeit dagegen kommt im Verhältnis der beiden Messiasgestalten zum Ausdruck. Beide sind endzeitliche Erlöser, wenn sie auch ganz verschiedene Wesensseiten dieser archetypischen Figur zum Ausdruck bringen: der Messias ben David vertritt vor allem den Aspekt des sakralen Königs, während der Messias ben Josef denjenigen des irdischen Helden darstellt. Während bei letzterem die irdischen Züge überwiegen, steht ersterer mehr dem himmlischen Bereich nahe, daher ist der eine unsterblich, der andere dagegen sterblich. Der Tod des Messias ben Josef entspricht dabei dem Tode, dem Verschwinden oder Verschlungenwerden des Helden in Mythos und Märchen (Baldur, Siegfried etc.). Ebenso hat das in einigen Midrašim erwähnte Motiv der Wiederauferstehung des Messias ben Josef oder seine Wiederbelebung durch den Messias ben David seine Parallele in Mythen und Märchen. So zeigt sich, daß der eine der beiden Heldenzwillinge des Märchens den dämonischen Kräften eines übermächtigen Widersachers oder einer zauberischen Gestalt erliegt, während sein stärkerer Zwillingsbruder diese überwindet, vernichtet und den getöteten Bruder wieder zum Leben erweckt.

Der Tod oder das Verschwinden des einen Aspektes im Mythos und Märchen spiegelt häufig eine psychologische Situation wieder, in welcher sich das Bewußtsein einseitig mit einem ganz bestimmten Aspekt eines Archetypus identifiziert. In unserem Falle könnte dies vielleicht bedeuten, daß das kollektive jüdische Bewußtsein jener Zeit Gefahr lief, sich mit dem Heldenaspekt zu identifizieren, eine Gefahr, welcher natürlich die äußere Situation entgegenkam. Der Tod des Messias ben Josef würde m. E. einen gewissen enantiodromischen Umschlag spie-

geln, indem im Unbewußten die Heldenmythologie kompensatorisch aufgegeben wird oder sich wandelt.

Da der Messias ben Josef in erster Linie den Heldenaspekt des Messiasbildes darstellt, werden auch verschiedene Mythenmotive, die sich um diese Gestalt gruppieren, verständlich. Es handelt sich um die typischen und allgemein bekannten Motive der Heldenmythologie, wie die niedere oder unbekannte Herkunft, den Heldenkampf gegen einen übermächtigen Gegner, die Gefährdung des Helden und seinen Untergang in diesem Kampf. Vielleicht läßt sich von da her auch der Name Messias ben Josef erklären, der als ein Erlöser Josefs, d. h. der verschollenen zehn Stämme des untergegangenen Nordreiches, da auftreten wird, wo man ihn am allerwenigsten erwartet, und der nicht als glanzvoller König, sondern als ein unbekannter Held erscheint.

Nun enthalten sowohl der sakrale König als der irdische Held in sich selbst auch gewisse gegensätzliche Aspekte, wodurch sie eine eigenartige Doppelstellung erhalten. So gehört der König vor allem dem jenseitigen Bereich an und verkörpert damit den *himmlischen* Aspekt, während der Held mehr der diesseitigen Sphäre angehört und den *irdischen* Aspekt darstellt. Auf der anderen Seite aber hat auch der König eine irdische und der Held eine himmlische Seite, indem beide Gestalten sowohl menschliche wie übermenschliche Züge tragen. Daher gehören beide sowohl dem menschlichen wie dem archetypischen Bereich an: insofern sie mehr menschlich erscheinen, sind sie dem *Diesseits,* insofern sie mehr kollektive und mythologische Züge aufweisen, sind sie dem *Jenseits* zugeordnet. Hier zeigt sich die ganze Vielschichtigkeit und die schillernde Vieldeutigkeit mythischer, legendarischer und Märchenfiguren, welche in der Regel beiden Bereichen angehören, wobei bald die menschlichen, bald die archetypischen Züge überwiegen[118]. Was von den beiden Messiasgestalten gesagt

[118] Wie M. L. von Franz ausführt, gehört «im allgemeinen der Held der Lokalsage mehr dem diesseitigen, der Held des Märchens dagegen mehr dem jenseitigen Bereiche an. Der mythische Held scheint eine Zwischenstellung einzunehmen. Er ist weniger menschlich als der Handlungsträger der Lokalsage, hingegen auch weniger abstrakt und etwas individueller als der Märchenheld». (M. L. von Franz: «Bei der schwarzen Frau» in «Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs», Zürich 1955, Vol. II, p. 2, Anm. 3.)

wurde, gilt auch für den eschatologischen Krieg. Als eine Auseinandersetzung zwischen JHWH und seinem Widersacher in der Endzeit ist er zunächst ein durchaus mythischer, jenseitiger Krieg. Insofern sich dieser Mythos in die geschichtliche Realität projiziert, trägt er aber alle Charakteristika eines diesseitigen, historischen Völkerkrieges. Auch hier dominieren bald die diesseitigen, bald die jenseitigen, archetypischen Züge. Der endzeitliche Krieg selbst ist eine Parallele zur urzeitlichen Weltschöpfung, bei welcher ja ebenfalls die Finsternis besiegt und eine Welt erschaffen wurde, d. h. psychologisch ein Bewußtsein entstand. Auch im eschatologischen Mythos wird die wiederum drohende Macht der Finsternis und des widergöttlich Bösen besiegt und damit ein neuer Aion, d. h. ein verjüngtes, neues Bewußtsein herbeigeführt.

g) *Die Wandlung des Gottesbildes*

Wie bereits ausgeführt wurde, steht das Auftreten einer zunächst einheitlichen Erlöserfigur in einem direkten Zusammenhang mit der Wandlung des alttestamentlichen Gottesbildes. Im Gegensatz zu diesem hat der Erlöser den Charakter eines «Sohnes», d. h. psychologisch gesprochen entspricht er einem vereinigenden Symbol, welches die durch das Gottesbild dargestellte Ganzheit in verjüngter Form veranschaulicht. In diesem Sinne ist das Messias-Symbol mit dem Christus-Symbol verwandt, von welchem C. G. JUNG sagt: «Mit solchen Aussagen wird mythologisch innerhalb sowohl wie außerhalb der christlichen Sphäre ein Archetypus beschrieben, welcher sich mehr oder weniger durch dieselbe Symbolik ausdrückt und in den individuellen Träumen vorkommt oder in phantastischen Projektionen (d. h. besondern Übertragungsformen) auf lebende Menschen (Heldenprojektionen). Der Inhalt solcher Symbolgebilde ist die Vorstellung eines überragenden, umfassenden, vollkommenen oder vollständigen Wesens, welches entweder durch einen Menschen mit heroischen Eigenschaften oder durch ein Tier mit magischen Attributen oder durch ein magisches Gefäß, oder eine sonstige ‚schwer erreichbare Kostbarkeit', Juwel, Ring,

Krone, oder direkt – geometrisch – durch das Mandala dargestellt wird. Diese archetypische Vorstellung entspricht einer als unbewußtes Bild vorhandenen Ganzheit des Individuums, d. h. des Selbst, welche aber für das Bewußtsein gänzlich unanschaulich ist, und zwar darum, weil zu ihr nicht nur die bewußte, sondern auch die unbewußte Psyche gehört, welch letztere nicht anschaulich ist[119].» Daher symbolisiert das zunächst einheitliche Erlöserbild die antizipierte Einheit und Ganzheit, welche dem Selbst entspricht. Die spätere Spaltung des Messiasbildes dagegen veranschaulicht die Gespaltenheit des in seine Gegensätze zerrissenen Menschen. Die Zerrissenheit ist die unmittelbare Folge einer bis aufs äußerste zugespitzten inneren Konfliktsituation, welche ihrerseits eine intensive Erlösungssehnsucht weckt. Es kann kein Zweifel bestehen, daß diese Erlösungshoffnung zum Teil aus der äußeren, *historischen* Situation heraus zu verstehen ist. Von innen her gesehen ist sie Ausdruck jener *psychischen* Konfliktspannung, welche zunächst unbewußt verläuft und infolgedessen in den geschichtlichen Raum projiziert und als säkulare Sehnsucht nach irdischer Freiheit und Erlösung erscheint.

Ob der erwartete Erlöser als äußere Figur oder als inneres Bild auftritt, ist vom psychologischen Standpunkte aus mehr oder weniger irrelevant, indem ja der geschichtliche Erlöser bis zu einem gewissen Grad dem archetypischen Bilde entspricht und damit als Symbol- und Projektionsträger in der historischen Realität funktioniert. Daß das pharisäisch-rabbinische Judentum im Messias in erster Linie einen äußeren Heilsträger sah und die Erlösung als historisches Ereignis erhoffte, hängt mit dem Charakter der eschatologischen und messianischen Erwartungen des jüdischen Volkes zusammen, welcher eben eine Projektion des Mythos in die Geschichtswirklichkeit nahelegte.

Wir haben uns hier weniger mit den historischen als vielmehr mit den psychologischen Voraussetzungen dieser Erlösungssehnsucht zu beschäftigen. Wir müssen uns daher fragen, wie die innere Konfliktsituation zu verstehen sei.

---

[119] C. G. Jung: «Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas» in «Symbolik des Geistes», Zürich 1953, p. 383f.

Immer in bestimmten Phasen der menschheitlichen wie der individuellen Bewußtseinsentwicklung entsteht allmählich eine innere Gegensatzspannung, welche zunächst als eine Spannung innerhalb des Unbewußten, später als eine Auseinandersetzung zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten in Erscheinung tritt. Ein solcher Gegensatz zwischen Bewußtsein und Unbewußtem pflegt immer dann aufzutreten, wenn sich das helle Bewußtsein von seinen dunkeln Ursprüngen und Wurzeln, dem Unbewußten, so weit entfernt hat, daß es den lebendigen Zusammenhang mit ihm zu verlieren droht. Jede Kulturentwicklung führt letzten Endes immer zu einer solchen Entfernung des Bewußtseins von seinem instinkthaften Wesensgrunde und bedeutet damit eine Entzweiung von Geist und Natur. Konflikte dieser Art sind aber andererseits auch die eigentlichen Ausgangs- und Ansatzpunkte neuer Entwicklungen. Sie führen zunächst, eine bestimmte Dynamik des Ablaufs und eine Intensität der Gegensatzspannung vorausgesetzt, zu einer Verwirrung und Beunruhigung sowohl des Bewußtseins als auch des Unbewußten. Dabei kann sich die Gegensatzspannung derart steigern, daß im Bewußtsein das Gefühl einer völligen Verlorenheit, Desorientiertheit, ja sogar einer totalen Zerrissenheit entsteht. Diese erweckt ihrerseits eine brennende Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung von diesem qualvollen Zustande des Leidens, ein Suchen nach dem verlorenen Paradies der früheren Einheit und Geborgenheit, in welcher die Gegensätze noch nicht auseinandergerissen sind. Eine solche Einheit und Ganzheit und damit eine Lösung des Konflikts kann aber nicht durch eine regressive Rückkehr in den ursprünglichen Zustand, wie er vor dem Konflikte bestand, gefunden werden. Sie ist nur möglich durch eine wesentliche Veränderung sowohl des bewußten als des unbewußten Anteils der Psyche. So kommt es allmählich zu einer Annäherung der dem Bewußtsein zunächst als unvereinbar erscheinenden Gegensätze und ihrer stufenweisen Vereinigung in einer übergeordneten dritten Position[120]. In dieser werden die sich bisher bekämpfenden gegensätzlichen Tendenzen «aufgehoben», und zwar im doppelten Sinne des Wortes: insofern die neue Er-

[120] C. G. Jung: «Psychologische Typen», Zürich 1950, p. 648ff.

kenntnis die Gegensätze in sich enthält und bewahrt und in ihrer gegenseitigen Vereinigung zugleich aufhebt. Ein solcher psychischer Entwicklungsprozeß führt notwendigerweise zu einer wesentlichen Persönlichkeitsveränderung, bei welcher sich sowohl das Bewußtsein als das Unbewußte wandeln. Indem Licht vom hellen Bewußtsein in die Dunkelheit des Unbewußten fällt, wird dieses erleuchtet und gewandelt, wodurch andererseits auch das Bewußtsein gezwungen wird, sich zu verändern. *In diesem Zusammenstoß des Bewußtseins mit dem Unbewußten, bzw. dem Archetypus, erfährt der Mensch sein eigentliches Schicksal, indem er die Superiorität des Archetypus erleidet und sich ihr gegebenenfalls bewußt unterordnet. Auf der anderen Seite widerfährt auch dem Archetypus sein Schicksal, indem er in die Auseinandersetzung mit dem Bewußtsein hineingestellt wird, wodurch er zur Wandlung und Differenzierung gezwungen wird. Insofern es sich bei dieser Konfrontation um das archetypische Gottesbild handelt, kann man daher auch von einer Entwicklung des Gottesbildes im Menschen, oder – in der treffenden Formulierung von* R. SCHAERF *– vom «Schicksal Gottes in der menschlichen Seele» sprechen*[121].

Die geglückte stufenweise Vereinigung der Gegensätze spiegelt sich im spontanen Auftreten bestimmter Symbole und Symbolreihen. Zu diesen gehören alle jene Symbole der Einheit und Ganzheit, welchen eine «heilende», d. h. heil- oder ganzmachende Wirkung zukommt und welche eine «Erlösung», d. h. eine Beruhigung des gestörten psychischen Gleichgewichtes herbeiführen[122]. Es sind vor allem die Symbole des Gottmenschen oder des Urmenschen Adam qadmon und des eschatologischen Menschen oder Messias, welche alle irgendwie den Charakter von Heilands- oder Erlöserfiguren tragen und daher als höchst numinos empfunden werden.

Sowohl das Auftreten eines vereinigenden Symbols wie dessen späterer Zerfall weisen auf Entwicklungsphasen des höchst dynamischen psychischen Prozesses der religiösen Bewußtseinsentwicklung hin. Mit

---

[121] R. SCHAERF: «Die Gestalt des Satans im Alten Testament» in C. G. JUNG: «Symbolik des Geistes», Zürich 1953, p. 155.

[122] C. G. JUNG: «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 282f.

dem Auftreten eines Ganzheitssymbols findet natürlich der Individuationsprozeß keinen Abschluß, indem nach einiger Zeit erfahrungsgemäß das vereinigende Symbol wieder in Gegensätze zu zerfallen pflegt, wodurch sich ein neues Gegensatzpaar konstelliert. Man kann daher das abwechselnde Auftreten von Ganzheitssymbolen und ihren jeweiligen Zerfall als Stufen des Individuationsprozesses auffassen. Die dabei auftretenden Symbole unterliegen, wie E. NEUMANN auf Grund eines ausgedehnten religionsgeschichtlichen und ethnologischen Materials nachwies, bestimmten Gesetzmäßigkeiten, indem sie zum Teil zerfallen, zum Teil sich wandeln oder auch wieder ins Unbewußte versinken können.

Der einsetzende Wandlungsprozeß betrifft also sowohl das Bewußtsein wie das Unbewußte, bzw. das im Unbewußten latente archetypische Gottesbild, wobei nicht ohne weiteres entschieden werden kann, wessen Wandlung zuerst erfolgt. Denn nach C. G. JUNG stellen «Aussagen über das Wesen Gottes Wandlungen des Gottesbildes dar, welche den Veränderungen des menschlichen Bewußtseinszustandes parallel laufen, ohne daß man immer mit Sicherheit anzugeben wüßte, welches des anderen Ursache ist. Das Gottesbild ist keine Erfindung, sondern ein Erlebnis, das sua sponte den Menschen antritt; was man zur Genüge wissen kann, wenn man nicht Verblendung durch weltanschauliche Vorurteile der Wahrheit vorzieht. Das (zunächst unbewußte) Gottesbild ist daher in der Lage, den Bewußtseinszustand zu verändern, wie auch letzterer am (bewußten) Gottesbild seine Korrekturen anbringen kann[123]».

Aus diesen theoretischen, psychologischen Überlegungen ergibt sich für unser Problem Folgendes: Das ursprünglich einheitliche alttestamentliche Gottesbild ist seiner inneren Natur entsprechend zunächst ambivalent, insofern es neben dem Hellen auch das Dunkle, neben dem Guten das Böse, neben dem Hilfreichen das Bedrohliche und Zerstörende enthält. P. VOLZ[124] hat auf Grund zahlreicher alttestament-

[123] C. G. JUNG: «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 281f.

[124] P. VOLZ: «Das Dämonische in Jahwe», Tübingen 1924.

licher Beispiele die religionsgeschichtlichen Hintergründe dieses Doppelcharakters JHWHS aufgezeigt[125].

Seit dem babylonischen Exil zeichnet sich im ambivalenten Gottesbilde des Judentums eine neue Entwicklungsphase ab, indem die innergöttlichen Gegensätze mehr und mehr auseinandertreten, so daß es schließlich zu einem eigentlichen Riß im Gottesbilde kommt[126]. Die Spaltung spiegelt zugleich ein geistiges Zeitproblem, dessen moralischer Aspekt namentlich in der Zeit der Apokalyptik in seiner ganzen Schwere sichtbar wurde: die Frage des Bösen und seine Beziehung zum Gottesbilde. Die damit zusammenhängende Wandlung des alttestamentlichen Gottesbildes setzt in Hiob, Secharja und II. Chronik ein, indem hier der Satan als selbständige Persönlichkeit JHWH gegenübertritt. Sie setzt sich in der Folge innerhalb des apokalyptischen Schrifttums konsequent fort, in welchem es zu einer radikalen Spaltung des Gottesbildes in einen hellen, guten Gott auf der einen Seite und einen dunkeln, bösen Widerpart auf der anderen Seite, m. a. W. zur Ausgestaltung einer ausgesprochen dualistischen Gottesvorstellung kommt. Es zeigt sich allerdings, daß diese Entwicklung ihrerseits eine enantiodromische Umkehr herbeiführt, indem später die Spaltung wieder überbrückt und das ambivalente einheitliche Gottesbild wieder rezipiert wird. Eine ähnliche Entwicklung zeigt auch das Messiasbild, das zunächst ebenfalls in Ge-

---

[125] Vgl. hierzu das Gebet Hannas in I. Sam. 2, 6:

«Der Herr tötet und macht lebendig;
Er stößt in die Grube und führt herauf»,

oder die Deuteronomiumstelle 32, 39:

«Ich bins, der tötet und lebendig macht;
Ich habe zerschlagen und ich werde auch heilen.»

[126] Vgl. hierzu z. B. die Stelle in Deuterojesaja 45, 6f: «Keiner ist außer mir. Ich bin der Herr und keiner sonst, der ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, der ich Heil wirke und Unheil schaffe, ich bins, der Herr, der dies alles wirkt.» Der in der Zürcher Bibel mit «Unheil» übersetzte hebräische Ausdruck r^{c}a bedeutet eigentlich das moralisch Böse und Verwerfliche. (W. GESENIUS und F. BUHL: «Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament», Leipzig 1910, p. 757f. s. v. r^{c}a.) Es ist psychologisch interessant, daß der Wortlaut des Jesajazitates, das in der talmudischen Zeit ins tägliche Morgengebet übernommen wurde, hier eine Änderung erfahren hat: «...der ich Heil wirke und *das All* schaffe» (Babyl. Talmud: Berakot 11b). Der Talmud bemerkt hierzu, der Text sei geändert worden, «um einen schönen Ausdruck zu verwenden».

gensätze zerfällt, die aber später wieder in einem einheitlichen Messiasbild vereint sind.

Aufspaltungen archetypischer Figuren lassen sich jeweils kollektiv in Mythen, Märchen, Legenden usw. nachweisen[127]. Die beiden gegensätzlichen Aspekte des Archetypus, bzw. die personifizierten und damit selbständig gewordenen archetypischen Figuren können dabei auf ganz verschiedene Weise und auf verschiedenen Ebenen erfahren und bewußt wahrgenommen werden. Nähert sich ein Archetypus der Bewußtseinsschwelle, dann kommt es entweder zu einer inneren, direkten oder zu einer äußeren, indirekten Erfahrung auf der äußeren Projektionsebene[128]. Sowohl das innen erfahrene wie das infolge der Projektion außen erscheinende archetypische Bild ist zunächst einheitlicher Natur, besitzt aber poly- bzw. ambivalenten Charakter. Steigert sich aber die Gegensatzspannung, dann kann es zur Spaltung des Archetypus in seine Gegensätze kommen. Wie bereits ausgeführt wurde, sind diese völlig oder beinahe identisch, oder relativ oder total gegensätzlich[129]. Die Gegensätze können entweder ausschließlich innen oder ausschließlich außen oder aber zum Teil innen, zum Teil außen erlebt werden. Ersteres läßt sich in Mythen, Märchen und jenen archetypischen Träumen nachweisen, in welchen die zentrale Figur in zwei ähnlichen oder gegensätzlichen Gestalten erscheint. Im zweiten Falle treten die beiden Aspekte des Archetypus in der Projektion auf zwei passende äußere Figuren entgegen, z. B. als eine inspirierende Muse und eine verzaubernde Hexe oder als ein hilfreicher Alter Weiser und ein dämonischer Zauberer, wie sich dies auf Grund der Kasuistik der Psychologie und Psychopathologie ohne weiteres belegen läßt. Bei der Projektion bleiben die beiden Aspekte als innere, dem Individuum zugehörige Faktoren zunächst unbewußt, zufolge der Projektion erscheinen sie als zur Außenwelt zugehörig. Schließlich kann *ein* Aspekt des Archetypus projiziert erscheinen, während der andere als innere Figur wahrgenommen werden kann. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn die

[127] C. G. Jung: «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 174ff.

[128] E. Neumann: «Die Große Mutter», Zürich 1956, p. 36.

[129] Vgl. p. 201.

innere Traumfigur die äußere kompensiert. Die sogenannte Auflösung der Projektion führt jeweils dazu, daß infolge der diskriminierenden Unterscheidung der projizierte Inhalt vom Projektionsträger abgelöst und als innere Figur wahrgenommen und erlebt wird.

Gelingt es einem konstellierten Archetypus oder einem seiner Aspekte infolge gewisser Widerstände im Bewußtsein oder im Unbewußten nicht, ins Bewußtsein zu treten, dann versinkt er wieder ins Unbewußte, wodurch der Individuationsprozeß, insofern er mit diesem Archetypus verknüpft ist, zum Stillstand kommt. Der im Bewußtsein vorhandene Widerstand erklärt sich zum Teil aus einer gewissen natürlichen Trägheit und einem Beharrungswillen, welche sich dem genuinen Trieb zur Individuation und Bewußtwerdung entgegenstellen. Zum Teil ist er aus dem numinosen Charakter des Archetypus zu verstehen, welcher «mit unerhörter Leidenschaftlichkeit und unerbittlicher Konsequenz zu seinem Ziele drängt und das Subjekt in seinen Bann zieht, den dieses trotz oft verzweifelter Gegenwehr nicht lösen kann[130]». Je nachdem, welche dieser Kräfte überwiegt, kommt es daher auf gewissen Entwicklungsstufen zu einem temporären oder dauernden Stillstand, einer Regression oder einem weiteren Fortschreiten des Entwicklungsprozesses. Dabei kann sich entweder ein neuer Archetypus konstellieren, oder derselbe Archetypus, der bereits einmal auftauchte, aber vom Bewußtsein nicht integriert wurde – soweit eine Integration überhaupt möglich ist – konstelliert sich von neuem. Ist die Gegensätzlichkeit der beiden Aspekte des Archetypus maximal, dann erscheint das Mythologem der feindlichen Brüder, ist sie dagegen relativ, dann spiegelt sich die psychische Situation im Motiv der ungleichen Zwillinge, ein Hinweis dafür, daß der Prozeß von einem aufnahmebereiten Bewußtsein wahrgenommen wird, m. a. W. in größerer Nähe des Bewußtseins abläuft.

Zu Beginn unserer Zeitrechnung konnte im abendländischen Kulturkreise weder die Paradoxie des Gottesbildes und damit das Problem der Beziehung des Bösen zu Gott, noch der konstellierte Erlöserarche-

[130] C. G. Jung: «Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen» in «Von den Wurzeln des Bewußtseins», Zürich 1954, p. 565.

typus mehr übersehen werden. In diese Zeit fallen entscheidende religiöse Entwicklungen, welche sich sowohl innerhalb des Judentums, des frühen Christentums und der Gnosis abspielen. Es ist so gut wie sicher, daß einerseits der seit dem babylonischen Exil mehr und mehr an Bedeutung gewinnende iranische Licht–Finsternis-Dualismus, andererseits die verschiedenen gnostischen Systeme, soweit sie von diesem Dualismus geprägt waren, und schließlich auch das allmählich erstarkende hellenistische Heidenchristentum Paulinischer Richtung die sich im jüdisch-apokalyptischen Schrifttum abzeichnende Tendenz zur Ausgestaltung eines dualistischen Gottesbildes begünstigten. Dies schließt aber nicht aus, daß sich die jüdische Entwicklung als ein durchaus organisches Wachstum aus dem eigenen Wesensgrunde vollzog.

Trotzdem sich damals das Erlöserbild immer deutlicher konstellierte, konnte das Judentum aus mannigfachen historischen und psychologischen Gründen die Messianität Christi nicht anerkennen, d. h. psychologisch gesprochen erwies sich die Projektion des Archetypus auf die Gestalt des historischen Jesus von Nazareth als unmöglich. Noch viel weniger vermochte es, die sich innerhalb der christlichen Sphäre abzeichnende Differenzierung des Gottesbildes, welche in der Folge zu einer trinitarischen Gottesvorstellung führte, zu akzeptieren. Der christliche Entwicklungsprozeß, welcher den apokalyptischen und gnostischen Dualismus konsequent weiterführte und einseitig den hellen und pneumatischen Gottesaspekt in den Vordergrund rückte, mußte allerdings früher oder später zu einer Verstärkung der im Unbewußten latenten Gegenposition führen. Denn je mehr eine Seite des Archetypus sich differenziert und ins Bewußtsein dringt, um so stärker wird auch die entsprechende Gegenseite, namentlich dann, wenn sie im Unbewußten bleibt, wofür, um nur ein Beispiel anzuführen, die Neurosenpathologie mit der bekannten Spaltung des Bildes der Großen Mutter in eine ausschließlich Gute Mutter im Bewußtsein und eine Furchtbare Mutter im Unbewußten ein treffendes Beispiel bieten kann. Die radikale Abspaltung des dunkeln Elementes aus dem Gottesbilde und seine Personifikation als mehr oder weniger autonomer Teufel, dem

princeps huius mundi des Christentums und dem Demiurgen der Gnosis, war aber für das kollektive jüdische Bewußtsein unerträglich. Sie vermochte sich daher nur vorübergehend im apokalyptischen Schrifttum, in der heterodox-jüdischen Gnosis und teilweise in der Chirbet Qumran-Theologie zu halten. Von da her muß der Widerstand des Judentums gegen die Gnosis, soweit sie dualistisch eingestellt war und zwischen einem fernen, guten ἄγνωστος θεός und seinem teuflischen Gegenspieler, dem δημιουργός, unterschied, verstanden werden, wie auch die Ablehnung der christlichen, verschleiert dualistischen Gottesvorstellung mit dem hellen, pneumatischen Christus auf der einen und dem abgespaltenen dunklen, chthonischen Teufel auf der anderen Seite. Denn das ambivalente, hell-dunkle Gottesbild des Judentums konnte von keinem religiös empfindenden Juden jener Zeit preisgegeben werden. Auf der anderen Seite aber konnte sich das Judentum dem konstellierten Zeitproblem, der Frage nach dem Bösen, dessen Sinn, Ursprung und Beziehung zum Gottesbilde und damit der Erlösungsfrage, nicht entziehen. Die ganz besondere Art und Weise, in welcher sich im Judentum jener Zeit die Wandlung des Gottesbildes und später des Erlöserbildes vollzog, ist m. E. in erster Linie aus dieser Konfliktsituation heraus zu verstehen.

Es wurde bereits erwähnt, daß das Judentum den konstellierten Erlöserarchetypus nicht im geschichtlichen Raume, d. h. auf dem Wege einer Projektion auf die Gestalt Jesu erleben konnte. Daher hat sich ihm, theologisch gesprochen, der Messias in Christus nicht inkarniert. *Da aber andererseits der Archetypus infolge seiner Numinosität, d. h. seiner «Geladenheit» und Intensität, nicht wieder ins Unbewußte versinken konnte, kam es zur Spaltung des Messiasbildes, wobei die gegensätzlichen Aspekte, der himmlische und der irdische, auseinandertraten.* Die Tatsache, daß sich der konstellierte Archetypus trotz seiner Intensität im Judentum nie «inkarnieren» bzw. projizieren konnte, hängt nach C. G. Jung mit einer gewissen «Schwäche und Bedrohtheit des messianischen Elementes» im Judentum zusammen[131]. Tatsächlich wurden die verschiedenen mes-

[131] C. G. Jung: «Beiträge zur Symbolik des Selbst» in «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 157f.

sianischen Projektionen, angefangen bei Simon bar Kochba, Isfahani, Scharini, Alroy, R'ubeni und Molcho und den zahlreichen anderen, sogenannten «falschen Messiassen» bis zu den beiden letzten Erwekkern messianischer Hoffnungen, Sabbatai Zwi und Jakob Frank, vom kritischen jüdischen Bewußtsein früher oder später erkannt und abgelehnt. Aber gleichzeitig bedeutet diese «Schwäche» auch einen höchst wirksamen Schutz des Bewußtseins gegen den Einbruch eines übermächtigen, numinosen Archetypus und die damit für das Bewußtsein verbundenen Gefahren. Ja, diese Widerstände des Bewußtseins und vielleicht auch ein gewisses instinktives Mißtrauen haben sich für das Judentum in seinen schwersten Zeiten stets als hilfreich erwiesen, indem sie es davor bewahrten, messianischen Schwarmgeistern und Pseudoerlösern allzu willig Glauben zu schenken.

Die «Schwäche und Bedrohtheit des messianischen Elementes» spiegeln sich in zahlreichen legendarischen Erzählungen, von denen eine erwähnt sein soll.

Es handelt sich um einen Midraš des R. Moše ha-daršan aus Narbonne, welcher in dessen ungedrucktem Aggadawerke *Berešit rabbati* enthalten und in Raymundus Martini Streitschrift *Pugio fidei* zitiert ist: «Elia ging nach Bethlehem und fand eine Frau vor der Tür ihres Hauses sitzen. Ein neugeborenes Knäblein lag vor ihr auf dem Boden, noch blutig vom Mutterschoß. Da sprach der Prophet zu ihr: ‚Tochter, du hast einen Sohn geboren?' ‚Jawohl.' ‚Wie kommt es, daß er noch blutbefleckt daliegt?' ‚Es ist ein großes Unglück! Er ist an demselben Tag geboren, an dem das Haus des Heiligtums zerstört wurde.' ‚Steh auf, Tochter, und nimm dich seiner an, denn großes Heil wird euch durch ihn widerfahren.' Da stand sie auf und nahm das Kind an sich. Elia verließ sie und blieb fünf Jahre fort. Nach fünf Jahren sagte er sich: ‚Ich will doch hingehen und schauen, ob der Erlöser Israels nach Art der Könige aufwächst oder nach Art der Dienstengel.' Er kam und fand die Frau am Eingang ihres Hauses stehen. ‚Tochter, wie steht's um den Knaben?' ‚Rabbi, habe ich dir nicht gesagt, daß er ein Unglückskind ist? Denn an dem Tage seiner Geburt ist das Haus des Heiligtums zerstört worden. Überdies: Füße hat er und kann nicht gehen, Augen hat

er und kann nicht sehen, Ohren hat er und kann nicht hören, einen Mund hat er und kann nicht sprechen. Wie ein Stein liegt er da.' Während sie noch redete, umbrausten den Knaben Stürme von allen vier Enden der Welt und warfen ihn in das große Meer. Da zerriß Elia seine Kleider, raufte sich die Haare und rief: ‚Wehe, dahin ist das Heil Israels.' Aber eine himmlische Stimme ertönte und sprach zu ihm: ‚Es ist nicht so, wie du meinst! Sondern vierhundert Jahre wird er im großen Meere weilen, achtzig Jahre an der Pforte Roms, in den übrigen Jahren aber wird er alle großen Länder durchstreifen, bis die Endzeit gekommen ist[132].»

Nach C. G. JUNG schildert diese Erzählung «einen Messias, der zwar in Bethlehem geboren, dann aber durch göttliche Intervention ins Jenseits (Meer = Unbewußtes) entrückt wird. Seine Kindheit ist von Anfang an dermaßen bedroht, daß er kaum lebensfähig ist. Die Legende sagt symptomatisch eine außerordentliche Schwäche und Bedrohtheit des messianischen Elementes im Judentum aus und erklärt damit die Hinauszögerung seiner Erscheinung[133].»

Das Entrückungsmotiv findet sich sowohl im Jerusalemer Talmud[134] als auch in der Johannesapokalypse, wo der vom Drachen bedrohte Sohn des Sonnenweibes zu Gott und seinem Thron entrückt wird[135]. Die Hinauszögerung der Wiederkunft des Messias bedeutet vom psychologischen Standpunkte aus nichts anderes, als daß sich der Archetypus im gegenwärtigen Zeitpunkte oder im jetzigen Aion noch nicht zu manifestieren vermag. Hierher gehören auch jene Legenden, in welchen die Ankunft des Messias von verschiedenen Bedingungen abhängig gemacht wird. Da aber deren Erfüllung nicht möglich ist, wird das Erscheinen des Messias in immer weitere Ferne hinausgeschoben. Eine solche Bedingung enthält z. B. der Ausspruch des amoräischen Gelehrten R. Johanan bar Napaḥa': «Der Sohn Davids kommt entweder in einem Zeitalter, das völlig sündhaft ist, oder in einem Zeitalter, das

[132] M. ZOBEL: «Gottes Gesalbter», Berlin 1938, p. 136ff. ZOBEL weist auch auf die verschiedenen Varianten dieses Midraš hin.

[133] C. G. JUNG: *l.c.*, p. 157.

[134] Jerus. Talmud: Berakot II, 4.

[135] Apok. Joh. 12, 6.

völlig sündlos ist[136]», eine ebenso tiefsinnige wie abgründige Aussage, welche später innerhalb der sabbatianischen Bewegung zu weitreichenden häretischen Konsequenzen geführt hat[137]. In einer talmudischen Kontroverse äußert sich R. Hillel II dahin, der Messias werde überhaupt nicht erscheinen, denn «Israel hat ihn in den Tagen Hiskias erlebt[138]». Ein weiteres Beispiel ist jener Ausspruch, nach welchem JHWH Israel beschworen habe, sich nicht gegen die Herrschaft der heidnischen Völker aufzulehnen, und es davor warnte, die Ankunft des Messias gewaltsam zu beschleunigen oder gar zu erzwingen[139].

Die Spaltung des Messiasbildes ist nach C. G. JUNG andererseits ein «Ausdruck einer inneren Beunruhigung in bezug auf den Charakter JHWHS, dessen Ungerechtigkeit und Unzuverlässigkeit seit Hiob jedem denkenden Gläubigen Anstoß geben mußte. Hiob stellt das Problem unzweideutig, und das Christentum hat darauf eine ebenso deutliche Antwort gegeben. Die jüdische Mystik dagegen ging ihre eigenen Wege, und ihre Spekulation kreist um Tiefen, welche das christliche Denken mit größter Anstrengung zuzudecken sich bemüht[140]». Die Ambivalenz bzw. die Paradoxie des Gottesbildes bei Hiob führte konsequenterweise zur Abspaltung und Verdrängung des Bösen innerhalb der jüdisch-christlichen Apokalyptik. Dabei lassen sich die Parallelen bis in Einzelheiten hinein verfolgen. So entspricht z. B. der Überwindung von Gog-Belial-Armilos durch den Messias in der christlichen Sphäre die endgültige Vernichtung des Antichrist, der sich am Ende des tausendjährigen Reiches seiner Fesseln entledigt, durch den Christus der Parusie[141]. Im übrigen hat weder die jüdische noch die christliche Apokalyptik mit ihrer Lehre von der Vernichtung des endzeit-

---

136 Babyl. Talmud: Sanhedrin 98a.

137 G. SCHOLEM: «Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen», Zürich 1957, p. 348: «Aus diesem Epigramm folgerten viele Sabbatianer: da wir nicht alle Heilige werden können, so laßt uns alle Sünder sein.»

138 Babyl. Talmud: Sanhedrin 98b und 99a. Hiskia war einer der bedeutendsten judäischen Könige. Seine segensreiche Regierungszeit wurde vielfach als eine messianische Zeit bezeichnet.

139 Babyl. Talmud: Ketubot 111a.

140 C. G. JUNG: *l.c.*, p. 158f.

141 Apok. Joh.: 20, 8ff.

lichen Widersachers das Problem des Bösen auch nur annähernd zu lösen vermocht, sondern es vorsichtigerweise in den neuen Aion verlegt, d. h. psychologisch ins Unbewußte abgeschoben.

In der christlichen Entwicklung, welche an die Apokalyptik anschließt, führte die Abspaltung des Bösen zu seiner Personifikation und Dämonisierung. Damit entstand jener abgründige Riß im archetypischen Gottesbilde, der einen verschleierten psychologischen Dualismus implizierte. Innerhalb des Judentums blieb diese Entwicklung beschränkt auf das apokalyptische Schrifttum, auf die Chirbet Qumran-Theologie und die heterodoxe Gnosis. Das auf dem Pharisäismus basierende rabbinische Judentum dagegen scheint von diesen Strömungen viel weniger berührt worden zu sein, vielleicht weil eben die von C. G. JUNG erwähnte «christliche Antwort auf diese Frage (sc. des Bösen), d. h. die eindeutige Entscheidung für die Güte Gottes den konservativen Juden nicht befriedigte[142]». Denn gerade der paradoxe, helldunkle Charakter des jüdischen Gottesbildes mußte einem vom kollektiven Bewußtsein getragenen Juden unendlich viel näher liegen als das eindeutig dualistische Gottesbild eines Markion, Basileides, Valentinos oder die mehr oder weniger verschleiert dualistische Gottesvorstellung des Paulinischen Heidenchristentums[143]. So ist es vielleicht auch zu verstehen, daß das paradoxe Gottesbild in der Folge sowohl vom rabbinischen als auch vom kabbalistischen Judentum wieder aufgenommen und weiter differenziert wurde.

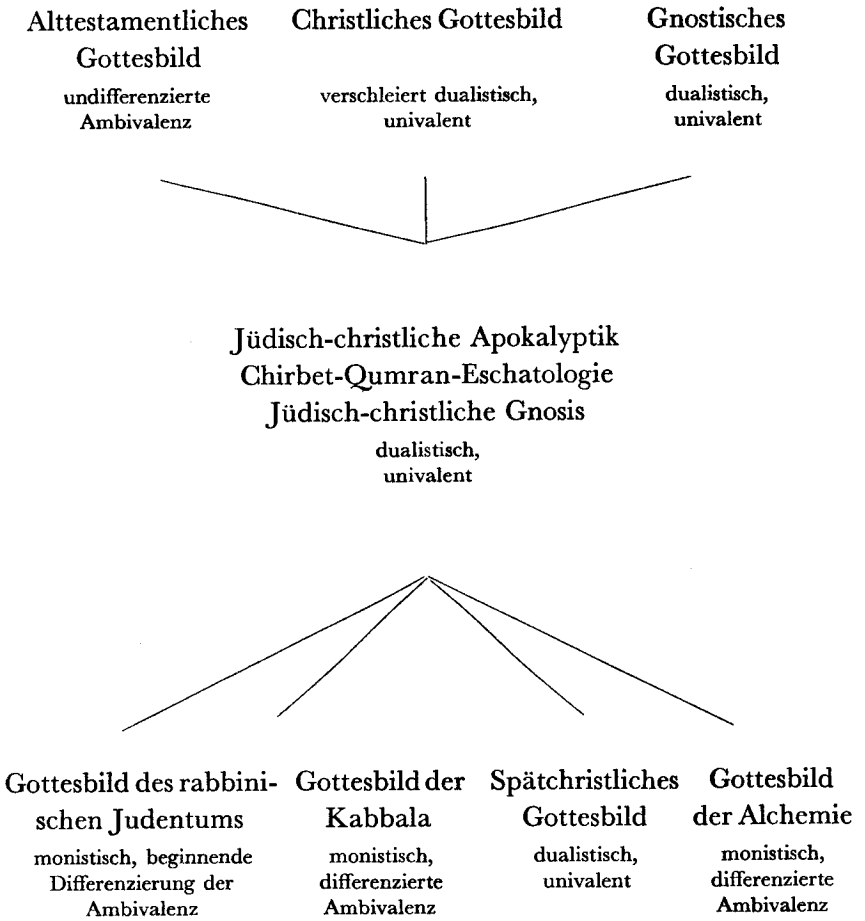
Das folgende Schema stellt einen Versuch dar, die Wandlung des Gottesbildes zu veranschaulichen.

---

[142] C. G. JUNG: *l.c.*, p. 93.

[143] Nur nebenbei soll darauf hingewiesen werden, daß auch das heutige Christentum wiederum mit dem Problem der Ambivalenz, bzw. der Paradoxie des Gottesbildes konfrontiert ist. Das Judentum, welches eine gewisse Kontinuität der Entwicklung des Paradoxiegedankens aufweist, könnte möglicherweise in dieser Frage ein Wegbereiter für diese sich abzeichnende Entwicklung sein. Vgl. zu diesem Problem vor allem: C. G. JUNG: «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte», Zürich 1951, p. 93ff. – «Antwort auf Hiob», Zürich 1952, p. 144ff.

Die Wandlung des Gottesbildes



Zum Verständnis dieses Schemas muß gesagt werden, daß beim sogenannten religiösen *Monismus* ein einziges Prinzip vorherrschend ist, während im *Dualismus* zwei wesensverschiedene und gegensätzliche Prinzipien Geltung haben. Im psychologischen Sinne kann man

auch das Christentum als ein mehr oder weniger verschleiert dualistisches Religionssystem bezeichnen, insofern die beiden ursprünglich miteinander verbundenen Aspekte des Gottesbildes auseinandergerissen sind. Als *univalent* bezeichnen wir ein Gottesbild, welches vom wertenden Bewußtsein als eindeutig oder besser gesagt als «einwertig» empfunden wird, d. h. sich entweder als hell oder als dunkel, gut oder böse, pneumatisch oder chthonisch darstellt, während sich das *ambivalente* Gottesbild sowohl als hell wie als dunkel, als gut wie als böse etc. erweist und infolgedessen eine innere *Paradoxie* zum Ausdruck bringt. In der Regel entspricht dem Monismus ein mehr ambivalentes, dem Dualismus ein univalentes Gottesbild, doch lassen sich hier Übergänge nachweisen, indem unter bestimmten Bedingungen ein monistisch-ambivalentes Gottesbild sich spalten und in ein dualistisch-univalentes Bild übergehen kann.

Aus unserem Schema geht ferner hervor, daß innerhalb des rabbinischen Judentums eine Art Rezeption des alttestamentlichen Gottesbildes erfolgte, wobei allerdings die Ambivalenz des archetypischen Bildes eine gewisse Differenzierung erfährt.

Die Paradoxie des Gottesbildes im rabbinischen Judentum spiegelt sich am eindrücklichsten in jenen beiden Verhaltensweisen des Menschen JHWH gegenüber, welche als die *Liebe zu Gott* und die *Furcht vor Gott* bezeichnet werden. Diese beiden Einstellungen JHWH gegenüber entsprechen ihrerseits jenen verschiedenen Wesensseiten JHWHS, welchen der Mensch mit Liebe oder mit Furcht gegenübertritt. Nach der bereits dem Talmud bekannten Lehre von den verschiedenen Aspekten Gottes – der Lehre von den sogenannten Midot[144] – steht der Macht des strengen Gerichts und des göttlichen Zornfeuers (midat-ha-din) die Macht der göttlichen Liebe, Gnade und Barmherzigkeit (midat-haraḥamim) gegenüber. Beide Aspekte gehören wesensmäßig zum jüdischen Gottesbilde. Dies kommt in zahlreichen Aussprüchen des aggadischen Schrifttums deutlich zum Ausdruck. So sagt z. B. ein Midraš: «Der Heilige, gelobt sei er, sprach: Wenn ich die Welt mit Barmherzigkeit erschaffe, dann werden die Sünden überhandnehmen. Wenn ich

[144] Babyl. Talmud: Ḥagiga 12b; *ʾAbot R. Nathan* 37.

sie aber mit Gerechtigkeit erschaffe, wie könnte sie dann Bestand haben? Ich werde sie daher sowohl mit Barmherzigkeit als mit Gerechtigkeit erschaffen. Möge sie so Bestand haben[145].» Hier erweist sich die innere Paradoxie Gottes als jene Macht, welche sogar die Existenz der Welt verbürgt. In anderen Midrašim werden die beiden Wesensseiten auch als seine Rechte und seine Linke bezeichnet, wobei die Rechte der Barmherzigkeit, die Linke dem strengen Gericht entspricht. Der bekannte Bibelkommentator RASCHI (R. Šelomo Jiṣḥaqi) deutet den Bibelvers: «Deine Rechte, o Gott, verherrlicht durch Kraft, deine Rechte zerschmettert den Feind[146]» folgendermaßen: «Deine Rechte ... Deine Rechte. Dieser (Ausdruck) wird zwei Mal erwähnt. Das bedeutet, daß Israel, wenn es Gottes Willen erfüllt, die Linke zur Rechten macht[147].» Hier ist es dem Menschen anheimgestellt, Gottes strenges Gericht in seine Barmherzigkeit zu verwandeln. In einer talmudischen Aggada wird berichtet: «R. Išmael ben Eliša erzählte: ‚Einst trat ich ins Allerheiligste, um ein Weihrauchopfer darzubringen. Da sah ich Aktariel, JH, JHWH, Zebaoth auf seinem hocherhabenen Throne sitzen. Ich sagte: Es sei dein Wille, daß deine Barmherzigkeit alle übrigen Eigenschaften zudecke und daß du deinen Kindern Barmherzigkeit und nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt. Da nickte er mit seinem Haupte.'[148]»

Unter Bezugnahme auf diese Texte sagt C. G. JUNG: «Aus diesen Ausführungen ist unschwer zu ersehen, wie das widerspruchsvolle Gottesbild des Hiob nachgewirkt hat. Es ist Gegenstand der religiösen Spekulation innerhalb des Judentums und hat offenbar, durch Vermittlung der Kabbala, auch auf JACOB BÖHME eingewirkt, bei dem wir einer ähnlichen Ambivalenz begegnen, nämlich der Liebe und dem Zornfeuer Gottes, in welch letzterem Lucifer gefangen liegt[149].»

---

145 *Midraš berešit rabba* 39.

146 Exod. 15, 6.

147 RASCHI z. St.

148 Babyl. Talmud: Berakot 7a.

149 C. G. JUNG: *l.c.* Vgl. auch daselbst die von R. J. Z. WERBLOWSKY gesammelten Zitate aus Talmud und Midraš.

Noch ausgesprochener als das rabbinische Judentum zeigt die mittelalterlich-jüdische Mystik, die Kabbala, eine deutliche Abkehr von dualistischen Spekulationen und eine Rezeption des paradoxen Gottesbildes[150]. Es scheint allerdings, daß hier nicht ein Wiederaufnehmen des undifferenzierten Archetypus, sondern bereits eine bewußtere Haltung gegenüber dem widerspruchsvollen Gottesbilde vorliegt. Ein wesentliches Anliegen der Kabbalisten besteht darin, die Einheit der gegensätzlichen Aspekte Gottes, sei es seiner Gnade und Liebe (ḥesed, gedula), und des göttlichen Gerichts und Zornes (din, paḥad, gebura), oder des Ur-Männlichen (tiferet) und Ur-Weiblichen (malkut, šekina) herbeizuführen. Die Einbeziehung des Menschen in diesen innergöttlichen Prozeß scheint mir ein Hinweis dafür zu sein, daß hier nicht mehr das ursprüngliche, undifferenziert-paradoxe Gottesbild, sondern ein reflektierteres, d. h. differenziertes und bewußteres Gottesbild vorliegt. Was sich innerhalb des späteren alttestamentlichen Schrifttums andeutet und in der Midot-Lehre ausdrückt, ist hier zu einer viel eindeutigeren und bewußteren Vorstellung durchgebrochen, daß nämlich neben dem Hellen und der Barmherzigkeit JHWHS auch alles Dunkle, Dämonische, ja sogar das Böse selbst in Gott wurzelt[151]. In einem kabbalistischen Text aus dem Ende des 12. Jahrhunderts heißt es: «Was bedeutet der Vers (Ps. 87, 2): Es liebt Gott die Tore Zions mehr als alle Wohnungen Jakobs? Die ‚Tore Zions' – das sind die Pforten der Welt ... denn es heißt (Ps. 118, 19): Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit. So spricht Gott: ‚Ich liebe die Tore Zions, wenn sie offen sind.' Weshalb? Weil sie von der Seite des Bösen sind. Wenn aber Israel Gutes tut und wert ist, daß (diese Tore) geöffnet werden, dann liebt er sie mehr als ‚alle Wohnungen Jakobs', in denen immer Friede herrscht[152]. »

Auf eine Kommentierung dieses tiefsinnigen Textes kann nicht näher eingegangen werden, ich begnüge mich mit dem Hinweis, daß die

[150] Für die besondere Entwicklung dieses Gedankens in der sabbatianischen Häresie vgl. G. SCHOLEM: *l.c.*, p. 353ff.

[151] G. SCHOLEM: *l.c.*, p. 257ff.

[152] BAHIR ed. Wilna 1911, § 26, vgl. auch G. SCHOLEM: «Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala», Leipzig 1923, p. 30.

beiden Aspekte, welche der Text als «Tore Zions» und «Wohnungen Jakobs» bezeichnet, nicht gleichwertig sind, indem Gott den «Toren Zions», eben weil sie von der Seite des Bösen kommen, sogar den Vorzug gibt gegenüber den «Wohnungen Jakobs», in denen ständiger Friede herrscht[153].

Die Erkenntnis der Paradoxie Gottes tritt noch deutlicher an einer anderen Stelle desselben Werkes zu Tage: «Und was ist dies (Prinzip)? Der Satan. Das lehrt, daß es bei Gott ein Prinzip gibt, welches ‚Böse' heißt, und es liegt im Norden Gottes, denn es heißt (Jerem. 1, 14): Von Norden her öffnet sich das Böse, d. h. alles Böse, das über alle Bewohner der Erde kommt, kommt von Norden. Und welches Prinzip ist dies? Es ist die Form der Hand (unter den sieben heiligen Formen, welche Gott unter der Form des Urmenschen darstellen), und sie hat viele Boten, und alle heißen ‚Böse', ‚Böse' ... Und sie sind es, die die Welt in Schuld stürzen, denn das Tohu ist von Norden, und Tohu bedeutet eben das Böse, das die Menschen verwirrt, bis sie sündigen, und der ganze böse Trieb im Menschen stammt von dorther[154].» Der Norden, der nach alter Auffassung seit jeher Sitz und Ursprung alles Bösen ist, wird hier zum «Norden Gottes», d. h. zum göttlichen Prinzip.

Im Sohar, dem klassischen Werke der Kabbala, ist diese Konzeption konsequent weiter ausgestaltet worden. Die Frage des Bösen wird im Sohar nicht einheitlich beantwortet. Nach der im Sohar zum Siege gelangten Lehre vom Bösen liegt dessen Ursprung in einer übermäßigen Entwicklung und Verselbständigung der richtenden Gewalten in Gott, also dessen, was als Gottes strenges Gericht und Zornfeuer oder seine Linke bezeichnet wird. Dadurch, daß diese Wesensseite Gottes nicht mehr in Verbindung und im ausgewogenen Gleichgewicht mit der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe, seiner Rechten, steht, wird sie losgelöst und selbständig, sie beginnt zu überwuchern und wird da-

---

[153] Vgl. hierzu die Bemerkung von G. Scholem: «... daß die Tore Zions, also des Ortes, durch den die schöpferische Kraft Israels vermittelt wird, und in dem sie sich für das jüdische Bewußtsein konzentriert, von der Seite des Bösen sind, wäre das letzte, was wir in einem Texte jüdischer Frömmigkeit erwarten». (G. Scholem: «Kabbala und Mythos» in «Eranos-Jahrbuch», Zürich 1949, Vol. XVII, p. 295.)

[154] Bahir: *l. c.* § 109 bzw. G. Scholem: *l. c.*, p. 116.

durch zerstörend[155]. Nach manchen Kabbalisten bildet das Böse sogar eine «in sich gegliederte Gegenhierarchie des Unreinen[156]», indem der Sphäre der zehn hellen, reinen Wesensseiten Gottes, den Sefirot, eine Gegensphäre von zehn ebenso dunkeln oder unreinen Sefirot gegenübersteht, welch letztere in ihrer Gesamtheit den Bereich des Bösen bilden, der im Sohar als «die andere Seite» (siṭra' 'aḥra') oder auch als Reich der «Schalen» (qelipot) bezeichnet wird.

Durch die Wiederaufnahme und Differenzierung des paradoxen Gottesbildes in der Kabbala wurde im Judentum die dualistische Entwicklung, wie sie sich in der Apokalyptik und Gnosis angebahnt hatte, umgebogen. Innerhalb des offiziellen Christentums dagegen hat die radikale Abspaltung der dunkeln Wesensseite Gottes die Entstehung und Verbreitung der hermetischen Philosophie zum mindesten begünstigt, deren Mercurius duplex ja ebenfalls eine paradoxe Figur ist: er ist sowohl hell als dunkel, pneumatisch und chthonisch, ein hilfreicher Erlöser und Heilsbringer und ein teuflischer Trickster. Von da her ist vielleicht auch die große Bedeutung von Alchemie und Kabbala zu verstehen, nämlich als Ausdruck eines zur Bewußtseinsentwicklung parallel im Unbewußten verlaufenden Prozesses, welcher die bewußte Einstellung kompensiert und vervollständigt.

Während in der Apokalyptik das Böse abgespalten wurde und der Verselbständigung und Dämonisierung verfiel, ist in den apokalyptischen Midrašim das weibliche Element entweder überhaupt nicht zu finden oder es spielt nur eine untergeordnete Rolle. Den «hellen», positiven weiblichen Aspekt vertritt die Mutter des Messias ben David, welche in einigen Schriften nebenbei erwähnt wird. Ihr Bild ist aber durchaus farblos, und es werden ihr auch keine wesentlichen Aufgaben übertragen. Die «dunkle» und chthonische weibliche Seite wird von der steinernen Dirne in Rom vertreten, welche von den Frevlern der ganzen Welt «erhitzt» werden muß, damit sie zum Leben erwacht. Ihre Steinnatur und ihre Kälte weisen auf die Unbelebtheit des im Unbewußten schlummernden Animabildes hin. Die «Erhitzung» des

[155] G. Scholem: Art. «Kabbala» in «Encyclopaedia Judaica», Vol. IX, Sp. 688.
[156] G. Scholem: *l.c.*, Sp. 689.

Steinbildes bedeutet die zu ihrer Belebung notwendige Hingabe und Emotionalität. Die primitiven chthonischen Züge dieser Animafigur stellen m. E. eine Kompensation einer einseitigen, betont männlich-geistigen Einstellung dar. Letztere äußert sich u. a. darin, daß der ganzheitliche Charakter der Erlösergestalt durch den Messiasquaternio, d. h. durch das Symbol einer ausschließlich männlichen Vierheit ausgedrückt wird, in welcher das weibliche Element ausgeschlossen ist. Man kann daher sagen, daß in ihm die Ganzheit zwar angedeutet ist, daß in diesem Symbol aber gewisse wesentliche Elemente nicht enthalten sind[157].

Eine Kompensation der männlich-geistigen Haltung zeigt sich bereits in den Sophiaspekulationen der sogenannten Weisheitsliteratur und in der Šekinalehre der jüdischen Mystik. Letztere hat namentlich in der Sefirotlehre der Kabbala ihre eigentliche Ausgestaltung erfahren, indem hier das weibliche Element sowohl in seinem positiven wie negativen Aspekt dem Männlichen gegenübertritt. So enthält das kabbalistische Gottesbild einerseits die helle Sefira malkut oder šekina, welche zugleich als Mittlerin zwischen der oberen und unteren Welt funktioniert. Ihr gegenüber steht ihre dunkle Entsprechung, die dämonische Lilith, welche der «anderen Seite» Gottes angehört. Damit hat das kabbalistische Gottesbild sowohl männlichen als weiblichen Charakter und enthält sowohl deren helle wie dunkle Aspekte, d. h. psychologisch, es ist nunmehr ein umfassenderes und vollständiges Symbol der Ganzheit bzw. des Selbst aufgetreten.

---

[157] Vgl. hierzu die bekannte Tatsache, daß auch in zahlreichen Märchen häufig unvollständige Symbole der Ganzheit aufzutreten pflegen. M. L. von Franz weist darauf hin, daß gerade in Märchen das weibliche Element fehlen kann: «Es läßt sich daraus ableiten, daß im kollektiven Bewußtsein eine Einstellung (z. B. eine Religionsform) vorherrscht, die zwar die seelische Ganzheit, das Selbst, im Prinzip berücksichtigt (und fast jede lebendige Religionsform tut dies wohl), daß sie aber gewisse empirisch-psychologisch nachweisbar auch vorhandene Aspekte des Selbst nicht oder nur ungenügend anerkennt, so daß der Archetypus der Ganzheit im menschlichen Bereich unvollständig rezipiert ist und nicht alle seine Funktionen ausüben kann.» (M. L. von Franz: «Bei der schwarzen Frau» in «Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs», Zürich 1955, Vol. II, p. 12f.)

SCHLUSSWORT

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, die Gestalt des sterbenden Messias, wie sie sich in der jüdisch-apokalyptischen Literatur spiegelt, herauszustellen. Es zeigte sich, daß diese Figur weder als exegetische Spekulation noch als Niederschlag einer historischen Erfahrung allein befriedigend erklärt werden kann. Es handelt sich hier um eine archetypische Gestalt, genauer gesagt, um einen Teilaspekt der umfassenderen und komplexen Figur des endzeitlichen Heilsbringers. Dieser selbst ist ein «Erlöser», der den Menschen aus seiner konflikthaften Zerrissenheit befreien soll, sowie ein «Heilsbringer», welcher den in seine Gegensätze zerspaltenen Menschen «heilt», d. h. heil oder ganz macht. Der Messias ben Josef ist der Vorläufer und Begleiter des eigentlichen Erlösers, des Messias ben David, dessen diesseitigen Aspekt er verkörpert. Er trägt vor allem Züge eines mythischen Helden. Als ein «sterbender und wiederauferstehender Gott» ist er Träger der Wandlung und Erneuerung. Psychologisch gesprochen stellt er den irdischen Aspekt der durch den Messiasquaternio ausgedrückten Einheit und Ganzheit, d. h. des Selbst dar.

Die Geschichte der messianischen Bewegungen im Judentum stellt sich, von der Ebene historischer Betrachtung aus gesehen, als ein zwei Jahrtausende währendes Ringen eines «auserwählten», d. h. vom Schicksal herausgegriffenen und vor eine bestimmte Aufgabe gestellten Volkes um äußere Freiheit und Erlösung dar. Vom psychologischen

Standpunkte aus, welcher den historischen zu einer umfassenderen Sicht ergänzt, erweist sich diese Geschichte als eine Projektion eines Mythos in den historischen Raum, als Schicksalsgeschichte des im Judentum dominanten Archetypus und als immer wieder erneuter Versuch zu seiner Selbstverwirklichung. Trotz zahlreicher Ansätze, zuletzt in der tragischen messianischen Bewegung der sabbatianischen Mystik, erfolgte im Judentum diese Verwirklichung nicht auf der menschlichen Ebene. Das Messiasbild bleibt daher als fernes Ideal im eschatologischen Bereich und damit, psychologisch gesprochen, als Symbol des Individuationszieles im innerseelischen Raume.

STUDIEN AUS DEM C.G.JUNG-INSTITUT, ZÜRICH

BAND I

C. A. MEIER

ANTIKE INKUBATION UND MODERNE PSYCHOTHERAPIE

«Es ist das Verdienst dieser ausgezeichneten Studie, daß sie uns die antike Heilpraxis auf ihrem eigentlichen Mutterboden, dem Kultus und der Mythologie, vor Augen führt. Eine umsichtige Dokumentation sorgt dem Weiterforschenden vor, so daß neben dem Fachmann auch der aufgeklärte Laie sein Genügen findet.» *Neue Zürcher Zeitung*

BAND II

HANS SCHÄR

ERLÖSUNGSVORSTELLUNGEN UND IHRE PSYCHOLOGISCHEN ASPEKTE

«Das Werk des Theologen und Psychologen Dr. H. Schär stellt sich dar wie eine tragende Säule zum Bau eines religiösen Erkennens und Erlebens in einer kranken und zerrütteten Welt.» *Der Psychologe, Schwarzenburg*

BAND III

ZEITLOSE DOKUMENTE DER SEELE

H. Jacobsohn: Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba
M.-L. von Franz: Der Traum des Descartes
S. Hurwitz: Archetypische Motive in der chassidischen Mystik

«Bei allen drei Dokumenten, welche bis anhin als nahezu unverständlich galten, hat sich die Jungsche Lehre von der Objektivität und Wirklichkeit des Psychischen sowie von der relativen Abhängigkeit des Bewußtseins vom Unbewußten als Schlüssel zum Verständnis erwiesen.» *Neue Wissenschaft, Oberengstringen bei Zürich*

RASCHER VERLAG

STUDIEN AUS DEM C. G. JUNG-INSTITUT, ZÜRICH

BAND IV

NATURERKLÄRUNG UND PSYCHE

C. G. Jung: Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge
W. Pauli: Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler

«Es wird hier der Wissenschaft ein weites Feld eröffnet vor allem aber tragen Jungs Gedanken, zusammen mit den Ausführungen von W. Pauli, Wesentliches dazu bei, dem Weltbild des modernen Menschen eine neue, sinnvolle Einheitlichkeit zu geben.»

Basler Nachrichten, Basel

BAND V

GERHARD P. ZACHARIAS

PSYCHE UND MYSTERIUM

«Dies Buch stellt nicht nur eine verheißungsvolle religionswissenschaftliche Arbeit dar, sondern bietet auch jedem Arzt, der über die Wände des Sprechzimmers hinaus psychologische Phänomene verfolgen möchte, wertvolle Anregungen.»

Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie, Stuttgart

BAND VI

EVANGELIUM VERITATIS

Codex Jung, p. 16–32, 37–43

Herausgegeben von M. Malinine, H.-Ch. Puech und G. Quispel. Mit einer Einführung, 24 Faksimilewiedergaben der koptischen Papyri in Originalgröße, koptischem Text, mit französischer, deutscher und englischer Übersetzung, kritischen Anmerkungen und Index.

«Damit ist eine mustergültige Edition geschaffen worden. In den etwas festgefahrenen Gnosisdiskussionen wird das valentinianische Gnosisevangelium künftig eine erhebliche Rolle spielen; kein Forscher wird ohne diesen Text mehr auskommen können.»

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln

BAND VII

DAS GEWISSEN

Hans Zbinden: Das Gewissen in unserer Zeit / Eugen Böhler: Das Gewissen im Wirtschaftsleben / R. I. Z. Werblowsky: Das Gewissen in jüdischer Sicht / Hans Schär: Das Gewissen in protestantischer Sicht / Joseph Rudin: Das Gewissen in katholischer Sicht / Ernst Blum: Freud und das Gewissen / C. G. Jung: Das Gewissen in psychologischer Sicht

RASCHER VERLAG